مركز دراسات الوحدة العربية

الإسلاميون بين الثورة والدولة

إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب

الدكتور عبد الغني عماد

هذا الكتاب

يتصدى هذا الكتاب لإشكالية التحدي الذي أطلقته الثورات العربية حول إمكان إصلاح النظام السياسي العربي بما يسمح بإدماج «الديمقراطية» في صميم بنيته، التي أصبحت بحكم التداعيات في عهدة الحركات الإسلامية. ولعل هذه الإشكالية أخطر ما يواجه قوى التغيير في الوطن العربي اليوم، والتحدي الأبرز والامتحان للإسلاميين أساساً.

الظاهرة الإسلامية ليست نبتاً مصطنعاً هبط علينا من خارج سياق المجتمع والتاريخ. وهي لا يمكن أن تكون إلا تعبيراً عن أزمات وحاجات سياسية وثقافية واجتماعية. فقد قدمت في خطابها ـ على مدى سنوات ـ منطقاً أيديولوجياً يندرج في سياق «الدعوة»، لكنها اليوم في السلطة وهو ما يتطلب منها إنتاج نموذج جديد من الخطاب ينتمي إلى سياق «الدولة».

المشاركة في السلطة «تروّض» الأيديولوجيا وتدفع بالفاعلين السياسيين إلى عقلنة الخطاب وتضعهم في مواجهة الواقع. فمنطق الدعوة يختلف عن منطق الدولة؛ ففي الأولى تمثل الأيديولوجيا رأسمالاً غنياً، وفي الثانية عبئاً شقياً؛ لذلك يكثر فيها الحديث عن فقه المصلحة والضرورة والموازنات.

الدكتور عبد الغني عماد

- أستاذ العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، وباحث متخصص في الإسلام السياسي.
- أشرف على موسوعة **الحركات الإسلامية في الوطن العربي** التي صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية في جزأين (٢٠١٣).
- صدر له عدد من الكتب، منها: **الثقافة وتكنولوجيا الاتصال: التغيرات والتحولات** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠١٣)؛ **إسلاميو لبنان: الوحدة والاختلاف على أرض المستحيل** (بيروت: دار المسبار، ٢٠١٢)؛ **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)؛ **الحركات الإسلامية في لبنان: الدين والسياسة في مجتمع متنوع** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦).

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٤ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN: 978-9953-82-616-5
9 789953 826165

الإسلاميون بين الثورة والدولة

إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب

مركز دراسات الوحدة العربية

الإسلاميون بين الثورة والدولة

إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب

الدكتور عبد الغني عماد

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

عماد، عبد الغني

الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب/ عبد الغني عماد.

٣٠٤ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٨١ ـ ٢٩١

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-616-5

١. الإسلام والدولة. ٢. الحركات الإسلامية ٣. الإسلام والسياسة
٤. البلدان العربية. أ. العنوان.

297.272

العنوان بالإنكليزية

Islamists between Revolution and State
Problematic of Producing the Model and Building the Discourse
by Abd El-Ghani Emad

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (+٩٦١١)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (+٩٦١١)

email: info@caus.org.lb
Web Site: <http://www.caus.org.lb>

الطبعة الأولى: بيروت، أيلول/ سبتمبر ٢٠١٣

المحتويات

خلاصة الكتاب

لم يصبح شعار الدولة الإسلامية محوراً من محاور السجال والجدل، وهدفاً يسعى البعض إلى تحقيقه، إلا بعد ظهور الحركات الإسلامية الإحيائية، وفي مقدمها حركة الإخوان المسلمين، عام ١٩٢٨. ولقد تأسس هذا الشعار بناء على شعور ساد حينها لدى الأغلبية من المسلمين، بأن «المؤسسة الرمزية» الممثلة بالخلافة العثمانية التي كانت تشعرهم بتملك هوية واحدة قد سقطت؛ علماً أن رموز النهضة العربية لم يسبق أن طرحوا في سياق نقاشاتهم، حول أسباب تخلف المسلمين، مهمة إقامة «الدولة الإسلامية»، باستثناء عدد قليل منهم في مراحل متقدمة، مثل محمد رشيد رضا الذي تحدث عن استعادة «الخلافة».

الواقع أن هذا الشعار الأثير لم يكن وارداً في أدبيات الفكر النهضوي في مرحلة ما قبل الاستعمار المباشر؛ بل إن ما كان مطروحاً هو إصلاح الواقع السياسي القائم يومها، والعمل على تحديث الجيش والإدارة والتعليم، والاجتهاد من أجل توفير المساحة الأكبر من المشاركة العامة للناس في الحياة السياسية، وذلك من خلال تقليص الفجوة بين السلطة والشعب بجعل سلطة الحكام مقيدّة ومشروطة. إن ذلك لا ينفي أن مهمة رواد الإصلاح قد اتسعت لتشمل، إلى جانب الإصلاح السياسي والإصلاح الديني، ما له علاقة بتحصين الهوية الحضارية الثقافية للأمة والدفاع عنها في مواجهة التدخل الاستعماري المباشر الذي حدث فيما بعد.

لم يكن أمام هذه المجتمعات من خيار سوى القبول بالكيانات والدول القطرية والوطنية الناشئة التي تحولت واقعاً قائماً، من دون أن يعني ذلك اقتناعاً بشرعيتها أو بكونها بديلاً يمكن أن يشكل «الدولة ـ الأمة» التي تعبّر عن هويتها ورغبتها في التوحد وحاجتها إلى النهوض وحماية مصالحها. في هذا السياق، ولد مشروع «الدولة الإسلامية»، كما ولد مشروع الدولة القومية ببعده القطري الهادف إلى تثبيت الولاء للوطن، وببعده الأشمل الهادف إلى الوحدة القومية العربية.

الدولة العربية الرسمية التي قامت إثر الاحتلال الأجنبي، أو على يديه، احتكمت عملياً وفي الغالب إلى منطق سلطوي واستبدادي، بغض النظر عن الخطاب الأيديولوجي والشعارات الصاخبة المعلنة لهذه الدولة أو تلك. وآلت تجربة «الدولة» إلى فشل ذريع ومدمر للحياة السياسية والاجتماعية، بل إن فشلها انعكس على بنية هذه المجتمعات نفسها وعلى وحدتها وثقافتها الوطنية. استفادت الحركات الإسلامية الصحوية من هذا الفشل واكتسبت جاذبيتها من اقتصار مهمتها على تبيان عورات تلك الأنظمة وفسادها وهزائمها المتكررة، بحيث يمكن القول إن التأسيس التاريخي للحركة الإسلامية المعاصرة بدأ تنظيمياً متزامناً مع الإرهاصات الأولى للمشروع القومي العربي من جهة، وتأسيس مشروع «الدولة ـ الأمة» على أساس قطري ووطني من جهة ثانية، وذلك أواخر عشرينيات القرن الماضي. لكن الميلاد الحقيقي لـ «المشروع السياسي» الإسلامي المعاصر يعود أولاً إلى اقترانه بتراجع الخطاب القومي العربي، وإلى فشل مشاريع التحديث والتنمية العربية بكل تجاربها وملامحها الأيديولوجية المختلفة ثانياً، والتي قادتها الدولة العربية الرسمية.

من هنا نفهم لماذا لم يؤد تراجع «الخطاب الأيديولوجي القومي العربي» إلى تدعيم منطق الهوية الوطنية والدولة الوطنية في مجتمعاتنا، لكنه، بالعكس، استحضر خطاباً أيديولوجياً بديلاً منذ السبعينيات، وواكب عودة الشعور الإسلامي ليكتسح الساحات كمركز جديد للاستقطاب والتعبئة ومنبع للشعور بالذاتية الحضارية التي تتجاوز الانتماء الوطني للدولة؛ هذه الدولة التي بسبب هزالها وفشلها لا تزال تبدو بلا «هوية»، وغير مقنعة كمصدر قيم وتنظيم للشعور الجمعي والولاء العام الجامع والموحِّد لمكونات الجماعة الوطنية؛ هذا فضلاً عن سمعتها كدولة «فاشلة» ومستبدة.

لماذا فشل مشروع «الدولة الحديثة» في مجتمعاتنا العربية؟ يكتسب طرح هذا السؤال مبرره في أن تشكُّل الدولة في العصر الحديث ارتبط بمفهوم الأمة، وهو ما أفرز مفهوم «الدولة الأمة» (Etat Nation). فالدولة مجتمع منظم في إقليم معين يخضع لسيطرة هيئة حاكمة ذات سيادة ويتمتع بشخصية معنوية متميزة من المجتمعات الأخرى المماثلة، وتربط بين أفرادها رابطة سياسية قانونية، تفرض الولاء لها والخضوع لقوانينها مقابل حمايتها لأرواحهم وممتلكاتهم وحقوقهم كافة التي يقرها دستورهم الذي يتواضعون عليه. أما الحقوق السياسية والثقافية للأقليات فقد تطورت تدريجياً ولا تزال تشكل مطلباً قائماً ومفتوحاً على صيغ متعددة. الدولة، باختصار، أرض ومؤسسات وشعب وسيادة معترف بها، وكل عنصر من هذه العناصر لا يتأسس على فراغ، وإنما على سياق تاريخي واجتماعي تلعب فيه الثقافة والمصالح والجغرافيا والبشر دوراً أساسياً. لذلك لا شيء بين هذه العناصر يدفع إلى الاعتقاد أنها ثابتة أو بعيدة عن التغيّر من حيث المضمون، بل على العكس، فالثقافة والدولة، ومؤسساتها على وجه الخصوص، هي أكثر العناصر قابلية للتطور والتشكل في أكثر من صورة بما يحقق مصالح شعب هذه الدولة.

أما تشكل الدولة في بلادنا فقد شهد منذ بدايته انحباساً معرفياً في حدود «النموذج المثالي» الذي تم استمداده من المدوّنة التاريخية الفقهية، متمثلاً تجربة النبي محمد (ﷺ) والخلافة الراشدة، من دون أن يتعرض هذا النموذج إلى بحث منهجي يوضح أسباب الانحراف عنه في التجربة السياسية التاريخية من جهة، وما ترتب عليه من جهة أخرى؛ ومن دون أن يتم تطوير هذا النموذج وتحديثه. وهو ما أتاح بقاءه واستمراره كطوبى رغم الكثير من الاختلافات والرؤى حوله بين تيارات ومدارس فقهية عدة، قادت إلى تشييد فرضيات تاريخية ومعرفية عديدة وأسهمت في توليد إشكاليات أخرى متتالية، أهمها ذلك التطابق ما بين مفهومي الأمة والدولة.

عملياً، أدى هذا التطابق إلى نوع من الدمج، وبالتالي إلى تهميش فكرة «الدولة» في التنظير السياسي الإسلامي السني والشيعي لمصلحة مفهوم الأمة. ففي النص السياسي الأيديولوجي عند الإسلاميين (سنة وشيعة) ما كانت الدولة وما كان لها أن تكون، الا الترجمة السياسية للأمة كما يراها ويتصورها أصل الخطاب لدى كل منهما. وبالتالي كان للأمة دائماً الحق في أن تتبلور وفق مكوناتها التاريخية والثقافية والدينية والفقهية

في دولة. وفي هذا يتفق الإسلاميون والقوميون، وإن كان الأخيرون يقصرون مفهوم الأمة في بعده العربي. وحيث إن هذا لم يحصل بفعل فاعل، يتفق الجميع على أنه «خارجي ـ استعماري». هذا الفاعل أنشأ دولاً لا مشروعية لها، دينية أو فقهية أو سياسية؛ لذلك كانت النظرة إلى القائم من هذه الدول، بأنها كيانات عابرة وموقتة ومنقوصة الشرعية. أما الشرعية الكاملة فهي في المخيلة الإسلامية والقومية، لا تقع داخل حدود الدولة الواقعية القائمة، بل هي تمتد على النصاب الشرعي الكامل لـ «أمة».

لهذه الأسباب لم يتم الاهتمام ببناء نظرية في «الدولة» والمواطَنة والمؤسسات وفصل السلطات وتداول السلطة والحريات؛ فقد كانت الأولويات في مكان آخر يتعلق بالتنظير لكل ما له علاقة بالهوية والأمة ووحدتها والجماعة والشرْيعة وتطبيقها والأصالة والتراث والحاكمية. ولم يتم التعامل مع الدولة القائمة إلا باعتبارها وليداً غير شرعي «لقيطاً» وموقتاً، أو كياناً «غصبياً» حسب فقهاء الشيعة؛ واعتبرت على الدوام مجرد وسيلة إلى الغاية الأبعد وهي وحدة الأمة. فالدولة التي يعيش فيها حاملو هذا الفكر لا تمثل الغاية النهائية لحلمهم الإسلامي «الشرعي». لذلك كانت خطابات كل منهم، وإنتاجهم الفكري، وعلى مراحل تاريخية متفاوتة «ضد الدولة» كمفهوم سياسي وككيان موضوعي قائم عملياً، وضد الولاء للأوطان باعتبارها «عصبيات»، ما عطّل إمكان بناء هويات وطنية حقيقية، وهو ما نتج منه عملياً، إضافة إلى أسباب أخرى عديدة، تبلور هويات ما قبل وطنية، قبلية وطائفية ومذهبية وإثنية متصارعة بمجرد أن لاحت في الأفق نُذر انهيار القائم من هذه الدول المستبدة.

ولعل ارتباط مفهوم «الثورة» بمفهوم الخروج على طاعة «ولي الأمر» والإنتاج الفقهي السلطاني المكثّف لمفهوم الفتنة الذي تم دمجه بها، يبرر غياب استخدام هذا المصطلح في أدبيات الإسلام السياسي المعاصر، بل غياب مفهوم الثورة الشعبية الشاملة ضد الحاكم الغاشم كآلية أساسية من آليات التغيير الديمقراطي والسلمي. ولا يعود ذلك إلى أن الخبرة التاريخية الإسلامية لم تعرف معنى «المعارضة» ككيان جماعي منظم يتمتع بحقوق قانونية موازية من حرية الرأي والفكر والعمل، فمثل هذه الخبرات بالأساس حديثة التكوّن في التجربة الإنسانية وما تبلورت في الثقافة الغربية إلا في القرنين الماضيين وفي ظل ديناميات معقدة ومتدرجة، وهي لم تجد البيئة الصالحة للنمو ولم يسمح لها بالتبلور الطبيعي في مجتمعاتنا رغم ان بذورها موجودة في أصل

الثقافة الإسلامية ومرجعياتها التي تحض على مقاومة الظلم والاستبداد وتشدِّد على العدل والشورى.

مع ذلك لا ينبغي أن ننكر أن قواعد الخطاب السلطاني الذي استخدم لقرون طويلة وبكثافة «براديغم» الطاعة قد نجح في ترسيخ منظومة فكرية متكاملة لتطويع الرعية من خلال ما يعرف بفقهاء السلاطين. هكذا استثمر حكام الأمس واليوم تلك المنظومة لإعادة إنتاج السلطة وملاحقة المعترضين بسيف التكفير والإرهاب وإثارة الفتنة. ولهذه الأسباب يمكن فهم الإرباك الذي أصيبت به قطاعات من التيارات الإسلامية التي تنتسب أو تتبنى جزءاً من هذه المنظومة حين انفجرت الثورات العربية السلمية، فهي لطالما رسخت في نفوس أتباعها أن الخروج على الحاكم حتى ولو كان «إماماً متغلباً» يثير الفتنة «النائمة التي لعن الله من أيقظها»، وأن ذلك نوع من المروق والبغي والعصيان، وان «الحاكم الظلوم خير من فتنة تدوم» ، مستعيدة بذلك فكرة أولوية الأمن والاستقرار على الحرية والعدالة، وهي المفاهيم التي شيّد الخطاب السلطاني القديم والحديث، منظومته المعرفية والتاريخية عليها، والتي بقيت تمثل إرثاً مجاوراً أو متزاوجاً اقترب إلى حد التماهي مع «النص».

بين فقه الماوردي والأحكام السلطانية، وفقه المودودي وحاكميته الإلهية وما تلاهما وترافق معهما، ثمة قرون زمنية فاصلة ومفاهيم جديدة أعيد إحياؤها، ويخطئ من يظن أن ذلك الجدل الصاخب في الساحة الإسلامية قد ولد من فراغ، أو أن تلك الحركات الإسلامية قد هبطت علينا من كوكب آخر، أو جاءت بمؤامرة، أو أنها لا تجد في دعوتها سنداً من تاريخ أو حديث أو نص، فضلاً عن واقع معيش يقنع الكثيرين ممن وقعوا ضحايا ظلم وفساد هذه الأنظمة. بل لعل البيئة الحاضنة لخطاب الحركات المتشددة يتجسد أكثر من أي شيء آخر بما تنتجه وتمثله هذه الأنظمة على مستوى الاجتماع والاقتصاد والسياسة.

وبغض النظر عن كل النتائج التي قد يناقش فيها بعضنا، إلا أن ما حدث مع الثورات العربية يمثل مقاربة جديدة للتعامل مع الحاكم المستبد تؤسس بلا شك لقطيعة مع ثقافة وإرث فقهي سلطاني محمول عبر التاريخ، يتمركز حول «براديغم» الطاعة. لقد فتحت هذه الثورات الباب واسعاً أمام دينامية جديدة لحركة الشعوب بالقدر نفسه الذي حركت فيه الأفكار من جديد ودفعت بها نحو الموضوعات الحارة والصلبة التي لا تزال بين

صانعي الحدث الثوري وفاعليه والملتحقين به موضع اجتهاد وتباين واستقطاب، وما لم يتنبه الإسلام السياسي إلى عمق هذا المتغيّر ودلالاته ويتفاعل معه، فإنه يحكم على نفسه بالخروج على دينامية الحراك الثوري الجديد أو الانحباس داخل أسوار المنظومة المعرفية القديمة للعمل السياسي.

الثورات العربية وما نتج منها من وصول الإسلاميين إلى السلطة، دفع من جديد بالكثير من الأسئلة الإشكالية التي لم تحسم إلى السطح، وأخذ السجال حولها صبغة دينية وفقهية بحيث طغى في الغالب على دلالاته كفكر سياسي وفلسفي معاصر. وعاد من جديد النقاش حول مشروع الدولة في الإسلام ومرجعيتها الإسلامية، وتمت مراجعة فكرة الثورة على الحاكم الجائر المستبد، وعاد السجال معها حول الوسائل المباحة شرعاً لمقاومة استبداده ليصيب العمل السياسي كونه إحدى الوسائل الضاغطة والفاعلة بعد الثورات العربية التي واكبها انخراط شرائح واسعة من الإسلاميين في منظومة العمل السياسي والحزبي بعدما اقتصر عملها لسنوات على الجانب الدعَوي.

أولاً: إشكالية النموذج وبناء الخطاب

يغري المشهد الحركي الإسلامي، ومنذ انطلاق الثورات العربية، بالكثير من الأسئلة؛ لعل أبرزها يتعلق بإمكان تكييف أو تأصيل العناصر الأساسية للطوبى الإسلامية والمتمثلة بـ «النموذج المثالي» للدولة الإسلامية كما يتصورها الإسلاميون ضمن منظومة الدولة الديمقراطية الحديثة. وفي حدود استعانتنا بطريقة ماكس فيبر المنهجية المبتكرة في مجال النماذج المثالية كأداة تحليلية معرفية لدراسة الحياة الاجتماعية، يمكن القول إن المتفق عليه هو أن الدولة ظاهرة تاريخية، بحكم أن الإنسان مدني بطبعه؛ لهذا كان طبيعياً أن يشهد المجتمع الإسلامي ميلاد الدولة وتمركزها.

لكن النصوص المرجعية الإسلامية لا تدل على وجود نظام حكم جاهز ومجمع عليه قديماً وحديثاً، وقد بقي هذا الموضوع من أكثر المسائل الخاضعة للاجتهاد والمراجعة والاختلاف، والموكولة إلى التوافق العام. ما هو متفق ومجمع عليه فقط مبدأي: العدل والشورى. مع ذلك يفتقدان التفصيل والتأصيل، بحيث ظل هذان المبدآن خاضعين للتأويل، ما أفقدهما الكثير من الدلالات من جهة، وبقيا من دون آليات واضحة متفق عليها وتحظى بالإجماع، الأمر الذي يجعل منها أداة ملزمة للحكام ومحققة

لمصالح الناس من جهة ثانية. لهذا، فإن مقولة الدولة الإسلامية، عدا عن أنها «فرضية» تاريخية، هي ليست جزءاً من الإسلام كدين أو عقيدة. وتشهد الوقائع أن المسلمين امتلكوا أكثر من تأويل لهذا «النموذج المثالي» وتقاتلوا حوله. وفي شهادة الشهرستاني أبلغ ما قيل في هذا الأمر عندما كتب في **الملل والنحل**: «أن أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان». ولهذا السبب ميّز ابن خلدون بين الخلافة والمُلك، معتبراً «العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية»، لكنه لاحظ أنها لأسباب عديدة غير قابلة للاستمرار قبل أن تتحول إلى ملك عضوض.

الدولة الإسلامية المتحققة هي تلك التي جسدها نظام الخلافة؛ وإذا ما استثنينا العهد الراشدي الذي يشكل قوام النموذج المثالي للدولة والحكم، فإن الباقي منه ملك عضوض مطعون بشرعيته وبتوظيفه لنصوص الدين في سياسة الحكم، بما يحقق استبداد الحاكم وإعادة إنتاج أدوات سلطته. لذلك يمكن للمتابع والدارس اليوم، أن يجد في صفوف الإسلاميين من يذهب إلى تبني منهج التجديد والاجتهاد ناهلاً من تراث الإصلاحيين الأوائل، كما يجد بينهم السلفيين الوهابيين الذين حافظوا على صفاء الفكرة وتجمدوا في لحظتها التاريخية، كما يجد منهم من قام بمزاوجتها مع الفكر الإخواني أو القطبي، ليعيد إنتاجها على شكل السلفية الجهادية المقاتلة، وبالتالي ليس في وسعنا أن نغامر ونستنتج أن نموذجاً عربياً معاصراً قد تبلور بصيغة ما. فثمة أكثر من صيغة معاصرة اليوم للمشروع الإسلامي في علاقته بالدولة؛ فالنسخة الجهادية، واستطراداً الطالبانية المتشددة، تقطع مع مفهوم الدولة بصيغته المعاصرة وتضع أولوية «الجهاد» على رأس مهامها لإقامة «حكم الله».

أما «الصيغة الإيرانية» للمشروع الإسلامي فتقطع مع «الأمة» وولايتها لتؤسس نظرتها إلى الدولة على منظومة «ولاية الفقيه العامة» التي تقيم سلطة دينية تتمتع بالهيمنة الكاملة وصلاحية «التكليف الشرعي» الذي يمتد إلى خارج حدود الدولة حيث يوجد الشيعة المتصلون، وجوباً شرعياً عقيدياً، بالمرشد «الولي الفقيه» نائب الإمام. وفي وقت كانت الصيغة التركية أكثر براغماتية في مقاربتها لمسألة الدولة والمواطنة والحريات والعلاقات الدولية، وهي تقدم تجربتها على خلفية إنجازات تنموية ونجاحات اقتصادية وحداثية مبهرة؛ نجد الصيغة الإخوانية المصرية الجديدة، التي تطورت نظرياً عبر

السنوات الأخيرة مقدمة خطاباً اعتمد منهج التأصيل لمسألة الشورى والديمقراطية والمواطنة والتعددية والمشاركة وغيرها، مربكة في تشييد عملاني لنموذجها، وتشهد ممارستها في السلطة عدم انسجام في العديد من الجوانب مع الخطاب، وهو ما يحتاج إلى التحليل والتفصيل والمراجعة.

في الخلاصة يمكن القول إن خطاب «الدولة الإسلامية» الذي تمركز حوله المشروع الإسلامي الحركي طيلة السنوات الماضية يحيلنا مباشرة على نمطين: يتمثل **الأول** بما تحقق في الماضي «النموذج المثالي» وهو ما لا يمكن استعادته. والنمط **الثاني** يحيلنا على صيغ ونماذج عديدة معاصرة حاولت وتحاول التحقق في أكثر من مكان، لكل منها خصوصيتها وشروطها. لكن اللافت أن النص الحركي الإسلامي العربي في عمومه لا يزال يُسقط الماهية السياسية والبراغماتية للدولة، أو على الأقل يخفض من أهميتها وأولويتها، لصالح الماهية العقدية والدعوية، وهو ما يجعل الدولة «أداة قابلة للتملك» والاستعمال في مشروع يغلب عليه البعد الأيديولوجي الدعوي؛ وهو على كل حال ما كانت تفعله القوى السياسية التي حكمت الوطن العربي ولا تزال، وإن كان لأهداف ليس بالضرورة أيديولوجية. لقد بقي الأدب النظري للإسلاميين يدور حول «النموذج المثالي» وما أنتجته المنظومة التراثية المرجعية في مسألة الدولة دونما تطوير دلالي يذكر لجملة المفاهيم السياسية الحادثة والمتغيرة في عالم شديد التعقيد كعالمنا المعاصر، وبقي عموماً محافظاً على «مرجعية آحادية»، نصيّة وفقهية، رغم أنه في بعض تجلياته وخاصة التأسيسية، اتخذ منحى «توليفي» مستفيداً من مرجعيات فكرية أنتجت صيغاً «مرجعية تركيبية» أخرى حاولت التوفيق بين منتجات الفكر السياسي الإنساني الحديث والمرجعية الإسلامية.

ثانياً: الدعوة والدولة: خطاب الوصل والفصل

قدم الإسلاميون خطاباً تركيبياً بين الدعوة والدولة وقاموا بتنميطه في الوعي الحركي لجيل كامل من دون البحث المعمق في إشكالياته، لا من الناحية النظرية ولا من الناحية التطبيقية. فشعار الدولة الإسلامية سيؤول بالضرورة إلى دولة عقائدية، وهذا النمط من الدول يدمج ما بين الدعوة والدولة، ويعمل على أن ينقل إلى المجتمع، سواء بالقوة أو بالوسائل السلمية، عقائده وتصوراته. وقد أثبتت التجارب أن منطق

الدولة والحكم يتغلب على منطق الدعوة والثورة ويختلف عنه من حيث البنية والوظيفة حين يصل أصحابه إلى السلطة، لذلك اصطدمت تجارب الدول العقائدية وما يشبهها بمعارضيها في البداية، ثم بمجتمعاتها. الدولة إطار ديناميكي لتنظيم الولاء والاختلاف ومؤسسات عملية، وليست فكرة أو جهازاً عقائدياً، ولا يمكنها أن تكون مؤسسة دعوية؛ قد تصبح تجربتها نموذجاً يستلهمه، أو يقتدي بعناصر منه آخرون، لكنها لن تصبح كذلك ما لم تحل مشاكل الفقر والظلم والتخلف الاجتماعي والاقتصادي والاستبداد السياسي. فالدولة، أياً كانت الأيديولوجيا التي يحملها الحاكمون، سوف تجد نفسها في مواجهة مع الشعب ما لم تحقق ما يؤمّن للناس العدل الاجتماعي والسياسي.

المشكلة أن هذا النوع من الخطاب المعياري في النظر إلى «الدولة» أدى إلى الطعن في شرعية الدول القائمة، لا على أساس فشلها في القيام بوظائفها الطبيعية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بل باعتبارها دولاً مطعوناً بشرعيتها الدينية؛ فشعار «الدولة الإسلامية» يؤول عملياً إلى استبدال القائم غير الإسلامي بما هو إسلامي، وهذا ما أوقع العديد من التيارات الحركية في مأزق المنهج، حيث اختار البعض «الجهاد القتالي» والعنف، بينما فضّل البعض الآخر أسلوباً مركّباً من العمل السياسي والعصيان خارج أطر الأنظمة الرسمية القائمة، في حين سعى فريق آخر إلى طريق الانقلابات العسكرية (السودان) أو الثورة الشعبية الكاملة (إيران)، وبقي البعض على المنهج الإصلاحي المهادن والمعتمد لوسائل المعارضة السلمية ضمن البيئة السياسية التي تسمح بذلك.

والواقع أن الإنصاف يقتضي القول بأن طبيعة الأنظمة التسلطية العربية لم تتح للإسلاميين مجالاً لاختبار فرضية «الدمج والاعتدال مقابل الإقصاء والتشدد»، وهي فرضية ثبتت صحتها عملياً في تجارب سياسية عديدة. فالحركات الإسلامية في النهاية كغيرها من التعبيرات السياسية المحافظة والمؤدلجة، يمكن إخراجها عن سياقها الأيديولوجي المغلق، وترشيد سلوكها السياسي في ظل أنظمة ديمقراطية تقبل بإدماج المعارضة في صميم بنيتها. إلا أن العبور إلى تجربة الحريات السياسية والديمقراطية التي تقبل بإدماج مختلف القوى السياسية بما يمكّنها من توليد ثقافة الاعتدال والمواطنة، كان مستحيلاً في ظل النظام العربي الرسمي، إلى أن بدا أنه ممكن مع الثورات العربية.

وصول الإسلاميين إلى السلطة من دون تملكهم العدة النظرية اللازمة في مسألة الدولة، وتمركز خطابهم التركيبي بين محوري الدعوة والدولة، أرسى نوعاً من الالتباس

بين دولتهم «الإسلامية» والدولة «الديمقراطية»، على الرغم من الجهود الهامة التي بذلت لسد الفجوات من قبل هذه الحركات وبعض مفكريها. إلا أن الالتباس النظري حول مساحات معينة تحوّل تناقضاً بيّناً في الممارسة العملية أدخلهم في صراعات متعددة مع قوى اجتماعية ومدنية متنوعة. عملياً لا يكفي القول بعدم التناقض بين الإسلام والديمقراطية لحل الإشكال النظري، كما لا ينفع القول إن الديمقراطية مجرد آليات تحقق الانتقال السلمي للسلطة، ذلك أن الفصل بين الآلية والمنظومة، عدا عن أنه فصل اعتباطي، هو غير عملي. فالمنظومة هنا تعني المضمون، أي قيم، من دونها يفقد النظام الديمقراطي قوامه وبنيانه. هذا لا يعني التسليم و«الاقتباس» الكامل لمقومات النظام الرأسمالي الليبرالي، بل يعني تجاوز التفكير الوظيفي أو الأداتي للديمقراطية، واختزالها بإجراءات تقنية وآلية انتخابية موسمية، من دون استلهام أو فهم المنظومة المنتجة لهذه الأدوات والتقنيات والدور المناط بها كقيم وأخلاق وثقافة، والتفاعل معها إيجاباً.

إن الموقف الانتقائي والتجزيئي في هذا المجال، يفرّغ جزءاً كبيراً من الحمولة الديمقراطية وأصالتها لدى الإسلاميين، ويضفي عليها الكثير من الشكلانية، مما يفرض المزيد من الجهود الفكرية والاجتهادية والعملية في هذا المجال، لكي تحول النتاج الفكري إلى ثقافة وسلوك في الممارسة والعلاقة مع الآخر. إذ لا يمكن تصور ديمقراطية بلا إيمان بالمساواة التامة بين المواطنين كافة بشكل صريح ومن دون مواربة، أو إيمان بالفرد كقيمة مستقلة، من غير أن يعني ذلك السقوط في «الفردانية» أو إسقاط قيمة المجموعة؛ إنما بما يعنيه من تعميق لقيمة الحريات العامة والخاصة الأساسية وحقوق الإنسان التي تشمل إلغاء كل الإجراءات أو المفاهيم والتشريعات التي تقصي المواطنين غير المسلمين أو المرأة أو تحدّ من حقوقهم المدنية أو السياسية أو تقوم بتهميشهم.

الأهم من كل ذلك، هو ما يتعلق بالجانب الدستوري والقانوني؛ حيث منطقة الاشتباك الملتهبة التي تمثل فيها الشريعة الإسلامية مفتاح الاختلاف وكلمة السر، إذ يبدو الخطاب السلفي المسيّس أكثر تمسكاً بها ورفضاً لأي مساس يتعلق بخصوصيتها ومرجعيتها التشريعية، ولا يزال يتحفظ عن مصطلحات الدولة المدنية، ويعلن قبوله بالديمقراطية «المقيّدة» بضوابط الشريعة، في حين يتحدث الإخوان المسلمون عن مرجعيتها كأساس للدستور والشريعة والقوانين الناظمة لعمل مؤسسات الدولة في مراحل عدة؛ لذلك حرص هؤلاء على أن يفهم من مادة «دين الدولة الإسلام» الواردة

في بعض النصوص الدستورية، على أن تكون قوانين الدولة مستندة إلى أحكام الشريعة الإسلامية لا إلى أحكام القانون الوضعي الغربي، أو على الأقل عند مفكريهم، التركيب والتوليف بين الاثنين حيث لا تعارُض مع جوهر الشريعة.

إن المتأمل في مصطلح «الشريعة» والدعوة إلى تطبيقها أو اعتمادها مصدراً وحيداً أو رئيسياً في التشريع، سيجد أن هذه المسألة كانت مدار سجال لم ينقطع بعد، وبخاصة مع محاولة وضع دساتير جديدة إثر الثورات العربية حيث للإسلاميين الدور الأبرز في صوغ بعضها. فمصطلح «الشريعة الإسلامية» بحد ذاته قدّم لتعريفه أكثر من صيغة، وخصوصاً أن قسماً معتبراً من الإسلاميين يدمج بينها وبين «الفقه» و«القانون» ولا يقيم بين هذه المصطلحات ما يكفي من الحدود المعرفية. وحين طرح اعتماد تعريف للشريعة الإسلامية باعتبار أن ما يدخل في إطارها فقط هو القطعي الثبوت والقطعي الدلالة، وذلك في نقاشات إعداد الدستور المصري الجديد بعد الثورة، اعترض آخرون بهدف التوسعة معتبرين أن القرآن الكريم نص كله قطعيّ الثبوت، لكن ليس كله قطعيّ الدلالة.

أما الحديث النبوي ففي مجمله ظني الثبوت، وإن كان بعضه من حيث الدلالة بين قطعي وظني. وهذا يعني أن الأخذ بالمنحى الأول يضيّق عندهم مبدأ تطبيق الشريعة إلى أبعد الحدود، ويغلق بالتالي الباب أمام «الفقه» الأمر الذي أعاد الحرارة إلى النقاش. إلا أن الواقع، وبعيداً من التعريفات التي يتجاذبها الإسلاميون في مسألة يعتبرون فيها أن الدولة تستمد منها مشروعيتها، والعلمانيون الذين يعتقدون أنه عن طريق القوانين تتحدد طبيعة المجتمعات ويقع تحديثها، فإن التشريعات القانونية منذ ما قبل قيام الدولة الوطنية، قد تكيفّت إلى حد بعيد مع التشريعات الإسلامية التي أظهرت مرونة كبيرة في الاستجابة إلى «تقنين» معاصر، ولم تكن عائقاً في طريق تطوير الإصلاحات القانونية، ويمكنها أن تستمر في هذا الاتجاه الاجتهادي ضمن آليات النظام الديمقراطية طالما أنها لا تقع تحت رقابة سلطة دينية، خارج أطر الدولة بحجة مراقبة القوانين.

ثالثاً: السياسة والدين،
الأيديولوجيا والسلطة: ثنائيات الوعي الشقي

ثمة وجه آخر من وجوه الإشكالية التي طرحها اندراج الإسلاميين في السياسة، فضلاً عن وصولهم إلى السلطة في بعض الدول العربية ومن بينها مصر بموقعها ودورها

وحجمها، ويتعلق بما يتجاوز علاقة الدين بالدولة والتي استأثرت بنقاشات حامية، وخصوصاً أن لها تجليات مؤسساتية محددة يمكن حصرها من خلال الفصل أو التمييز بينهما. إلا أن المسألة تصبح أكثر تعقيداً حين ينتقل البحث إلى حيّز آخر يتعلق بفصل الدين عن السياسة. ووجه التعقيد يستبان على أكثر من صعيد؛ أولها يتعلق بأن الدولة تعبير سياسي ومؤسساتي عن المجتمع يتألف قوامه من قيادات سياسية منتخبة، وقيادات وكوادر إدارية وفنية وبيروقراطية محترفة موظفة ومتفرغة، مهمتها الأساسية رعاية المصلحة العامة، لذلك لا يجوز أن يدخل الدين ويدخل التحزب الديني في منهجية أداء الدولة لوظيفتها. في حين أن السياسة صعيد مختلف، على الرغم من أنها تُعنى بدراسة أصول الحكم وتنظيم شؤون الدولة وما إلى ذلك، إلا أنها تمثل في حصيلتها أفكاراً يريدها الناس في مجتمع معين يشاركون في صنعه؛ والأفكار السياسية في غالبها تستلهم قيم المجتمع وتراثه وعقائده وتستهدف كسب تأييده.

بالتالي، ليس واقعياً مطالبة المسلم أو المسيحي المتديّن أو أبناء الأقليات الإثنية أن يتخلوا عن قناعاتهم ومشاعرهم في اللحظة التي يقررون فيها خوض العمل السياسي. إن هذا يتعارض مع حرية الاعتقاد والتفكير والاجتماع والتعبير والتنظيم التي أصبحت حقوقاً ثابتة للإنسان بموجب مواثيق دولية متوافق عليها، فضلاً عن أنه غير ممكن موضوعياً وواقعياً. لذلك سنجد دوماً وبالضرورة أحزاباً وتيارات سياسية تتخذ من الدين مرجعية لها، حتى ولو كانت لها مواقف ضد النظام الديمقراطي، ويجب الاعتراف بحقها في التنظيم والرعاية والمشاركة في الانتخابات وتقنين ممارستها السياسية. هذا الاعتراف لا ينفي عملياً الإشكاليات الناتجة من إخضاع الدين لمقتضيات السياسة أو العكس، والتي تحتاج إلى معالجة نظراً إلى المؤثرات القوية للدين في مجتمعاتنا.

والواقع أن لدى الإسلاميين أو بعضهم حساسية بالغة من مقولة فصل السياسة عن الدين التي يطرحها بشكل متعسف بعض العلمانيين لتصيب جوهر الممارسة السياسية وحرية المعتقد والرأي. كما أنه لدى العلمانيين أو بعضهم حساسية مشابهة من الاستخدام المكثف للمصطلحات الدينية في العمل السياسي. المشكلة أن دعوة الفصل التام بين الحقلين السياسي والديني جاءت ضمن «مواريث» الفكر الغربي حيث نبتت العلمانية في مناخ الصراع مع السلطة الكنسية الدينية، وبقيت فكرة نظرية، إذ لم يستطع أحد أن يمنع البشر عموماً من استلهام القيم الدينية في ممارستهم العمل

السياسي، وبالتالي صوغ مواقفهم السياسية في الأنظمة والقوانين والتشريعات كافة في ضوء معتقداتهم وقيمهم الأخلاقية التي يقدسونها.

وحصيلة التجربة العملية في المجتمعات الغربية تؤيد هذا الرأي؛ إذ إن ادّعاء الفصل التام شعار غير موضوعي لعدم واقعيته، فالأطروحة السياسية - أياً كانت - تحتاج، لكي يكتب لها النجاح، إلى أن تحظى بتأييد مجتمعها، ولن تتمكن من ذلك إذا ما كان مضمونها يتناقض مع ثقافته وعقائده وأخلاقياته. في المقابل، تبرز المشكلة من زاوية أخرى على طريقة الدمج العام التعسفي أو الخلط المنهجي بين الدين والسياسة، والآتية إلينا ضمن «مواريث» الفقه السياسي السلطاني والمحمول التاريخي الإسلامي الذي يفضي في النهاية إلى قولبة الحياة والمجتمع وفق فهم «الفاعلين» السياسيين وتفسيراتهم للدين. في كلا الحالتين جوهر المشكلة يبدأ عند إخضاع الدين لمقتضيات السياسة أو إخضاع السياسة لمقتضيات الدين. وفي كل الأحوال لا يمكن الادعاء، رغم كل هذه الإشكاليات، بإمكان «القطع المعرفي» بين حقلين ثبت أن التداخل بينهما يستعصي على الفصل التام، وهذا ما يدفع إلى البحث عن مداخل منهجية لتنظيم التداخل وضبطه.

المدخل الوظيفي في هذا المجال مهم في تحديد الضوابط والهدف من العمل في كل من حقل السياسة وحقل الدين، ذلك أن السياسة ليس من أهدافها الرئيسية تغيير عقائد الناس وأفكارهم بل رعاية مصالحهم والقيام على شأنهم التدبيري بالاستناد إلى الروح الثقافية والحضارية العامة التي تسود المجتمع. فالسياسة حين تقوم بالنشاط الدعائي الهادف إلى التعريف بالأفكار والبرامج، إنما تريد الحصول على رضى أغلبية أفراد المجتمع لكي تمتلك سلطة التغيير، ولن يتأتى لها ذلك إذا ما طرحت ما يخالف الروح العامة للمجتمع.

بالمقابل فإن الدين يستهدف تغيير عقائد الناس، وتنمية وتعميق إيمانهم، وصياغة عقولهم وضمائرهم، وإعادة تشكيل وعيهم العقائدي والديني عن طريق الدعوة. وعدم استيعاب هذا التمييز بين الحقل «الديني» والحقل «السياسي» وأساليب العمل في كل منهما وشروطه ومنهجيته يساهم في تشويش العقل، ويحدث خلطاً بين عالمين لكل منهما مصطلحاته وفاعليه وعلومه. الأحزاب الدينية عموماً، والإسلامية بالخصوص، بحكم طبيعتها التكوينية، لا تزال تنظر إلى الدين باعتباره الشمولي وتقدمه كمنهج حياة وصيغة عيش كاملة، وهو ما يوحي من خلال التصريح بأنها الممثل الشرعي للإسلام

وهي الأولى بالسلطة والحكم من غيرها. فالإسلام عندها «هو الحل» في محاولة لإحياء الرأسمال الرمزي الضخم للدين وتوظيفه سياسياً وانتخابياً.

أبرز نتائج هذا الخلط والدمج بين السياسة والدين أنه يؤدي إلى إفراغ العملية السياسية من مضمونها البشري، كما أنه يؤدي إلى تعطيل الوعي الديمقراطي اللازم لإنتاج البرامج السياسية العملية. ذلك أنه من المستحيل أن يبقى العمل السياسي «سياسياً محضاً» إذا نُظر إليه كوسيلة لتحقيق شيء آخر غير المصالح الحياتية البشرية للأفراد. ففي اللحظة التي يتم فيها تسييس الدين، تتحول السياسة إلى عمل مقدس مفرغ من طبيعته البشرية، ويصبح «الفاعلون» في حقله من المعصومين الذين لا يمكن إخضاعهم للمساءلة أو الحساب؛ وهذا يقود السياسة إلى مربع السلطة الدينية.

لا يعني ذلك أن يتخلى الناس في «الدول» عن عقائدهم وأديانهم وأن يصبحوا مجرد كائنات استهلاكية إذا ما أرادوا ممارسة السياسة، بل يعني تحرير السياسة من العصمة والقداسة، وإبقاء الدولة مؤسسة للخدمة العامة تتصدى لمشاكل الحياة اليومية، وتضع حلولاً لمشاكل التخلف الاجتماعي والفقر والظلم، وتوفر الأمن والأمان لمواطنيها.

وفي الحقيقة لا وجود لأي مشكلة إذا ما أرادت قوى إسلامية ممارسة العمل السياسي، بل من حقها الإدلاء بوجهات نظرها واجتهاداتها، شرط أن تبقى اجتهادات شخصية ووجهات نظر إنسانية قابلة للحوار والنقاش. تبدأ المشكلة عندما يعتبر بعض هؤلاء اجتهاداته وآراءه السياسية «إسلاماً» ومخالفيها خارجين على الإسلام أو «كفرة» ويضفي بالتالي عليها (اجتهاداته) نوعاً من القداسة التي تجعلها فوق متناول معارضيها. فالنص الحركي أو الحزبي الإسلامي في غالب تجلياته يفضي إلى اعتبار نصه مطابقاً للإسلام الصحيح، وهو بذلك يُخرج «الآخرين» إلى الدائرة المطعون في صحة إسلامها وإيمانها، ويفتح باب التكفير الذي يتسع ويضيق تبعاً لمنهج التأويل المستخدم من هذا الفريق أو ذاك. لا شك في أن إقحام الإسلام كدين في صيغ العمل السياسي وممارساته أمر بالغ الخطورة، فهو يؤدي إلى:

ـ تحميل الإسلام كدين نتائج ممارسات بشرية عرضة للخطأ كما هي عرضة للصواب.

ـ إضفاء الطابع الديني والإلهي على المواقف والتحليلات والمنجزات السياسية بينما هي نتاج بشري وعقلي قابل للتعديل والإلغاء والمعارضة والمناقضة والاختلاف.

ـ فتح المجال لتوظيف الدين في المصالح السياسية والمناورات الحزبية والسماح بادعاء ملكية الحقيقة سواء أكانت سياسية أم دينية.

وما يعزز هذا الأمر أن الأطروحة السياسية بطبيعتها مشروع لاستلام السلطة، وحين يمارس البشر السياسة فإنهم يصارعون من أجل مشروعهم. ولا بد لهذا الصراع من ضوابط، وإلا سيعيش المجتمع في احتراب دائم، لا يتوقف إلا بإفناء أو استئصال أحد الأطراف. من هنا أهمية حسم الخيار الديمقراطي، ليس باعتباره آلية مرحلية لكي تصل الحركات الإسلامية إلى السلطة، بل باعتباره خياراً مبدئياً وثقافة راسخة ترتبط بحاجة المجتمع الدائمة إلى ضوابط تحفظ استقراره وتحمي الأقليات السياسية وغير السياسية، وتوفر لها الشعور بالأمان والاستقرار. وهو أمر مطلوب من كل الحركات السياسية، وبخاصة الإسلامية، باعتبار المسألة الديمقراطية تشهد نقاشاً بين نخبها.

وليس معنى ذلك، أيضاً، أنه ينبغي إقصاء التيارات السياسية ذات المرجعية الإسلامية أو الدينية؛ فالخبرة التاريخية والسياسية أثبتت أن الإقصاء مولّد للتشدد، وأن الإدماج موصل إلى الاعتدال، وأن الإسلام السياسي ـ شأنه شأن أي تيار أيديولوجي آخر ـ سوف يكون مطالباً، لحظة اندماجه في العملية السياسية أو وصوله إلى السلطة، بتقديم منجزات تؤمن حقوق ومطالب وحوائج الناس الفردية والاجتماعية. فالجمهور ينظر إلى المتنافسين في الحقل السياسي مع الوقت على قدم المساواة ويسقط عنهم الحصانة «الشرعية» التي طالما تمتعوا بها. ثمة حقيقة ينبغي إدراكها بعمق، وهي حقيقة سوسيولوجية صاغها كارل مانهايم في كتابه الشهير: **الطوبى والأيديولوجيا في ما يشبه القانون**، والذي أصبح يعدّ من الأدبيات الكلاسيكية في علم الاجتماع؛ تقول ـ هذه الحقيقة ـ إن الأفكار لا تبقى جامدة بل تشهد تبدلات في حركتها، فهي تتبلور كطوبى ومثاليات لكنها حال وصولها إلى السلطة تصطدم بالواقع ويعاد تشكيلها بأدلجة سياسية جديدة، والفجوة بينهما واسعة، واجتياز المسافة بينهما يغيّر شكل الأفكار ومضمونها، بل يفكك بنيتها كمنظومة معرفية، لذلك تقوم السياسة بترويض الأيديولوجيا. أما السلطة فإنها في الغالب تعمل على تفكيكها. وقد وصف هيغل الفكرة بأنها «تنحطّ» حين تتحول إلى واقع، وليس معنى انحطاطها أن تصبح بلا مضمون أو وظيفة، بل أن

تصبح قابلة للتطبيق والنقد والتطوير في مساراتها الواقعية. لهذه الأسباب تنبثق أفكار مثالية جديدة وأيديولوجيات جديدة، تلك هي حركة الأفكار ومساراتها السوسيولوجية. وكم من مشهد تاريخي انتصرت فيه السياسة على الأيديولوجيا وحطم فيه الواقع أحلام المثاليين وطوباوياتهم.

يعني هذا باختصار: أن إدماج الأحزاب الإسلامية في المجال العام وفي الحياة السياسية الديمقراطية هو المدخل الصحيح ليتطور معها الفكر السياسي عموماً، والإسلامي خصوصاً، وليصبح التنافس قائماً على البرامج والمصالح والمنافع العمومية وليس على النيات والشعارات والمظاهر الشكلية. وفي المقابل، لا يمكن أن يتولد مناخ الثقة ما لم تعزز التيارات الإسلامية خياراتها الإصلاحية والديمقراطية. وللأسف، قدمت تجربة الإخوان المسلمين في مصر على مدار عام كامل في السلطة نموذجاً يحتاج إلى تحليل معمق في هذا المجال، وبالقدر نفسه يحتاج إلى مراجعة جريئة من قبل جميع الإسلاميين. فما حدث لم يكن ممكناً لولا الفشل السياسي وسوء التقدير من قبل الإدارة السياسية للجماعة التي اعتقدت أن ٥١ بالمئة من الناخبين يمنحها الحق في امتلاك النصاب السياسي الشرعي الكامل، فتصرفت من دون أن تتنبه أنها في قلب مشهد ثوري تأسيسي وانتقالي، فخسرت قطاعات ونخباً واسعة من القوى الناعمة والضاغطة المصرية، فضلاً عن رفاق المسيرة، مضافاً إليها الفشل في التعامل الناجح مع أهم مؤسسات الدولة: الجيش والقضاء. لذلك كان سقوط تجربة الإخوان بفعل تحرك شعبي انتهى بتدخل مباشر من الجيش.

المثير للقلق أن المشهد المصري آلَ بانتفاضاته المليونية إلى إسقاط رأس النظام مرتين، من غير أن ينجح في التحول إلى ثورة تدفع بممثليها إلى السلطة؛ وفي المرتين أمسك الجيش بناصية الأمر بشكل مباشر أو غير مباشر، وهو ما يطرح السؤال عن جدارة القوى السياسية المدنية في إدارة الحراك السياسي من جهة، والتساؤل حول طبيعة النظام الديمقراطي الذي يمكن أن ينتجه انقلاب عسكري غير متوّج بتوافق وطني كامل، وإن كان مدعوماً بإرادة شعبية واسعة.

قد يكون مبكراً توقع أن الإخوان بصدد إجراء مراجعة جدية لتجربة حكمهم المصرية التي تبددت بسرعة فائقة، وكذلك في ما يتعلق بفروعهم الأخرى التي وصلت إلى سلطة كلية مثل سلطة حماس في غزة، أو سلطة جزئية كحركة النهضة في تونس

التي تبدو أكثر حذراً ونضجاً؛ إلا أن التساؤل المرّ الذي يبقى معلقاً بلا إجابة يدور حول التجربة التركية التي حققت نجاحاً مبهراً من دون أن يتضح مدى الرغبة الإخوانية في الإفادة منها على مستوى الخطاب والممارسة؟

هل يمكن اعتبار ما حدث في مصر نهاية مأساوية لمشروع الإسلام السياسي؟ قد تكون الإجابة عن هذا السؤال المطروح بقوة اليوم، نسبية، ومتوقفة على طريقة تعاملهم مع الوقائع الجديدة وبالقدر نفسه طريقة تعامل السلطة القائمة معهم. لكن شيئاً من التحليل يستدعي الانتباه إلى أن أنظمة ما قبل الثورات العربية، وفي الحالة المصرية تحديدا، تورطت إلى أبعد الحدود في لعبة الفساد والتوريث والإقصاء والدم، وقامت بـ «شيطنة» الآخر المعارض، وكانت الضحية الأبرز في هذه العملية قوى الإسلام السياسي، وهو ما أكسبها «مظلومية سياسية» استفادت منها عبر صناديق الاقتراع للوصول إلى السلطة بعد أول انتخابات نزيهة. سقوط حكم الإخوان في مصر بهذه السرعة لا يعني نهاية تيار الإسلام السياسي، وخاصة في مصر، فمثل هذه التصورات تنطوي على تفكير يحمل نزعة إقصائية لا تدرك بعمق ديناميكيات عمل وتطور الحركات الإسلامية وخبرتها طيلة السنوات الماضية، وخاصة التيار الإخواني الذي يتميز بنزعة براغماتية واضحة لا يخطئها من يقرأ تاريخ وتجربة هذا التيار الذي سيشهد على الأرجح في المرحلة القادمة تحدي «المحنة» و«المفاصلة» والتي ستضعه أمام خيارين:

الأول: المراجعة والتعلم من دروس التجربة والفشل في الحكم وإدارة الدولة، في محاولة لاستلهام موقف الهضيبي ومراجعته تحت عنوان «دعاة لا قضاة»، ولكن باتجاه يعمق مفاهيم الديمقراطية والمواطنة والتعددية وحقوق الإنسان والمشاركة واحترام الآخر ويرسخها في الخطاب والممارسة.

الثاني: يتمثل بارتداد شرائح إخوانية عن المضامين المدنية والديمقراطية التي كانت الجماعة قد بدأت في تبنيها منذ الثمانينات، والعودة بالتالي إلى استلهام الخطاب «القطبي» والقطيعة مع المجتمع والدولة واعتماد العمل السري المقرون بالعنف.

وكلا التيارين لديه من الجذور في المرجعيات والذاكرة الإخوانية ما يستدعي التنبه إلى أن جدية المراجعات المنتظرة من الإخوان وعمقها لا يمكن أن تحدث إلا في بيئة بعيدة عن الثأرية والانتقام وتصفية الحسابات، بيئة نابذة للشيطنة والإقصاء والتهميش، وما لم يتم ذلك تقع قوى السلطة الجديدة في الخطأ ذاته الذي كانت تحذر منه وتتهم

خصومها الإخوانيين به ، ذلك أن الإسراف في الاعتماد على التحليلات أو الحلول الأمنية أو الانجراف وراء تيارات شوفينية تستهدف استئصال الخصوم وقهرهم، وتعمد إلى عرقلة المصالحات الوطنية التي تفتح باب المشاركة الحقيقية والمتساوية للجميع، لن يساعد على توليد تيارات مدنية وأكثر ديمقراطية داخل حركات الإسلام السياسي بقدر ما سيؤول إلى العكس من ذلك كما أثبتت الكثير من التجارب.

قلبت الثورتان المصرية والتونسية، ثم الموجات الثورية اللاحقة، المشهد الحركي الإسلامي وخطوط التأثير والتفاعل برمتها، ودفعت بفاعِلِين إسلاميين جدد إلى المسرح السياسي؛ كما أنشأت صيغاً جديدة للصراع على السلطة، وما يترتب عليه من تحديد لطبيعة الدولة وهوية المجتمع والنظام. وتمثل الفقرات السابقة محور الإشكاليات المعرفية التي تحاول هذه الدراسة أن تتقصى من خلالها مدى التطور والتحول الذي حدث في المشهد الحركي الإسلامي، وأن تتفحص التجربة متتبعة تأثير حقبة الثورات والانتفاضات العربية. وتعتمد الدراسة أكثر من منهج لاختبار الفرضيات التي تم صوغها بهدف اختبارها وفحصها؛ ومن هذه المداخل المنهجية المعتمدة في الدراسة: منهج تحليل الخطاب بالإضافة إلى تقنية تحليل المضمون ومنهجية التحليل المقارن. وهذا تطلب العودة إلى الأدبيات الإسلامية الحركية وإلى النصوص الأصلية التي أنتجتها هذه الحركات، فضلاً عن مئات النصوص والتسجيلات السمعية المصورة على شبكة الإنترنت لشيوخ ودعاة وقيادات حركية عديدة، أطلقتها في حوارات أو تصريحات أو مهرجانات، نظراً إلى ما يوفره هذا الفضاء من مصدر حيوي في دراسة التيارات الإسلامية التي تعتمد بدرجة كبيرة عليه كوسيلة وأداة تثقيف وتعبئة، لتحليلها والمقارنة بينها وتتبع ما طرأ عليها من تحوّل أو تطور.

هذه الدراسة التي حاولت الفقرات السابقة طرح المحاور الإشكالية التي يثيرها الإسلاميون بين الثورة والدعوة والدولة، وإشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب، تنبني على سبعة فصول: **الأول** يتحدث عن الثورة والسلطة والفقيه طارحاً إشكالية اندراج الإسلاميين في الحراك الثوري وتوظيف الأنظمة الاستبدادية للنص الديني؛ **والثاني** يغوص في إشكالية الدين والدولة وتطور النص السياسي الإسلامي عبر عقود وما طرأ عليه من جديد في ضوء مستجدات الربيع العربي؛ ويدخل الفصل **الثالث** بعمق إلى صلب الحراك الإسلامي دارساً وفق تقنية تحليل المضمون ما حدث من تطورات في

الداخل الحركي المصري. أما الفصل الرابع فيتطرق إلى موضوع الاجتهاد والتجديد وإشكالياته وسجالاته متتبعاً حركته وتطوراته ومنجزاته لدى الإسلاميين، وفي الخامس مناقشة لموضوع تطبيق الشريعة الإسلامية وتطور الموقف الإسلامي الحركي منه، بينما يتوقف الفصل السادس عند موضوع «الآخر» والأقليات، وهو الموضوع الذي أثار ويثير الكثير من اللغط والمخاوف. وخصص الفصل السابع والأخير كدراسة مقارنة بين التجربتين الإيرانية والتركية، تحت عنوان هل تصلح إحداهما، وبخاصة التركية، نموذجاً للإسلاميين في المنطقة؟

في هذا النوع من الدراسات لا يمكن الاكتفاء بالعرض والتحليل، بل لا بد معه من التفاعل الموضوعي؛ كما لا يمكن الادعاء باستنتاجات نهائية. فقد أثبتت التجارب قدرة متفاوتة لدى الحركات الإسلامية على التكيف والتطور، بمعنى استيعاب الشروط الموضوعية والواقعية للساحة التي تتحرك فيها، وهي اليوم بمجملها ساحات فيها الكثير من السيولة والحراك والمتغيرات السريعة.

مقدمة

لا يقتصر ما أحدثته الثورات العربية من حراك على المجال السياسي، بل على الكثير من الأطروحات الفكرية والأيديولوجية التي ناقشت، وعلى امتداد عقود متطاولة، معوقات النهضة وإشكالية السلطة والمجتمع وقابليتهما المتجددة للاستبداد؛ والتي وضعت فرص التحول الديمقراطي، على ندرتها، أمام استعصاء متجذر وبنيوي. ويمثل حضور الدين في هذا المجال مساحة مركزية لكونه يتجاوز الإطار المرجعي النظري، وبخاصة في عالمنا العربي والإسلامي، ليتناول جوانب الحياة الاجتماعية كافة ويرخي بظلاله الكثيفة على طرق التفكير والسلوك معاً، بحيث يعيد تشكيل أنماط العيش ذاتها ويملي نماذج ومعايير سلوكية ضابطة بدءاً بطرق اللباس والأكل وتقاليد الزواج والأسرة وصولاً إلى العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والمجموعات، فضلاً عن الطرق الناظمة للعملية التربوية وعمل المؤسسات المعنية بالخدمات والمجال العام حيث يفرض لها إطاراً ورؤى أخلاقية وأحكاماً فقهية ناظمة.

مركزية الدين في حياة الناس ساهمت في إنتاج مركزية «الفكر الديني» في الفضاءين السياسي والاجتماعي في كثير من الأحيان. ولعل هذا ما دفع كثيرين إلى القول بأن تعطل التحول الديمقراطي في وطننا العربي إنما يعود إلى هيمنة هذا النوع من الفكر الذي عدّ ردّة وانتكاسة وتقليصاً للمساحة «العقلانية» التي قامت بتوسيعها وتأصيلها حركة النهضة وروادها الكبار، بدءاً بالطهطاوي والتونسي إلى الأفغاني وعبده، وهو ما اعتبر تأسيساً لإشكالية سوف تتخذ مع الوقت طابعاً انقسامياً على مستوى الفكر والحركة بين القوى الإسلامية والقوى العلمانية والليبرالية.

والواقع أن القوى الإسلامية في مختلف تعبيراتها السياسية، شأنها شأن أي تيار سياسي أو اجتماعي، لديها مساراتها ومعطياتها وسياقاتها الخاصة التي ساهمت في إنضاجها وبلورتها، إن من حيث النشأة والتأسيس أو لجهة المشروع والمفاهيم والمصطلحات، وهي التي مكنتها من أن تحتل موقعها الآن وأن تستمر عبر الأزمنة وأن تنتشر وتتغلغل في أكثر من سياق، رغم التغيرات والتحولات الهائلة التي شهدها العالم طيلة القرن الماضي. ويخطئ من يظن أن تحليل «الفضاء السياسي الإسلامي» اليوم يمكن أن يتم على أرضية «الإسلام» أو «الفكر الإسلامي» بمعزل عن سياق تفاعله مع الواقع الذي يتحرك فيه.

والفرضية الأكثر انتشاراً اليوم، تؤول منهجياً إلى مقاربة تعتبر أن أصل المسألة ليس كامناً في البنية العقلية العربية فحسب، بل هو متغلغل في صميم البنية الاجتماعية التقليدية التي تجاوزها الزمن، والتي أعاقت استكمال العملية التحديثية في المجتمعات العربية.

إن كثيراً من الكتابات، ومن خلفيات أيديولوجية متنوعة، قدمت مادة خصبة لكنها ساهمت، بشكل أو بآخر، في تنميط الظاهرة السياسية الإسلامية تحت مسميات مختلفة كالخصوصية والتفرد أو التعصب والتشدد. وقد أدى هذا إلى غياب فهم علمي ومعمق لطبيعة الظاهرة الإسلامية ومستقبلها وآليات اشتغالها في سياقات التطور الاجتماعي والإنساني. لقد أصبح من الصعب بفعل تطور الدراسات الإنسانية فصل الموروث الثقافي عن الواقع السوسيولوجي بكل أبعاده، وبات من الضروري منهجياً الاجتهاد لقراءة الظاهرة الإسلامية في تعاملها مع الواقع الاجتماعي والسياسي وفي قدرتها على تجديد وتكييف نفسها وتنشيط فاعليتها في مجتمعاتنا المعاصرة؛ ذلك أن هذه الظاهرة، فضلاً عن أنها أحد أبرز تجليات الحراك التاريخي الإسلامي في نصوصه ومرجعياته ووقائعه، إلا أنها تعيش وتتغذى في ظل وقائع جديدة وبيئة اجتماعية وسياسية شديدة التعقيد والتغيّر، لا يمكنها إلا أن تترك تأثيراتها في خطابها السياسي، وفي أدائها وممارساتها، وفي تفسيرها للنص الديني أيضاً.

إذاً، إن الموروث بمفرده كمعطى ثقافي مستقل، وبمعزل عن البيئة الاجتماعية والسياسية التي يتحرك فيها، غير صالح كنموذج تفسيري، بقدر ما هي القراءة «التفاعلية» بين مختلف المعطيات قادرة على تولية نوع جديد من التساؤلات العلمية

تختلف عن تلك الساذجة والتي انطلقت من وصف الإسلام بحكم طبيعته العقائدية معادياً للديمقراطية والقيم الحديثة؛ وانتهت إلى أن العنف ظاهرة لصيقة بالإسلام والثقافة الإسلامية، أو بالحد الأدنى بالمجتمعات الإسلامية؛ وغيبّت بالتالي الأساس السوسيولوجي للعنف بكونه «فعلاً اجتماعياً» له دوافعه السياسية والاجتماعية التي تجد في تأويلها للنص الديني وتوظيفها له رأسمالاً رمزياً ينبغي استثماره. ينتج من ذلك عند هؤلاء، أن المسلمين والعرب كائنات مفارقة للواقع، منفصلة عن تأثيراته، وبالتالي هم غير قادرين على تمثل الحضارة والحداثة لأنهم لم ينجحوا في التخلي عن الإسلام والانخراط في الحداثة الكاملة.

في الواقع، ليست الظاهرة الإسلامية السياسية نبتاً مصطنعاً هبط علينا من خارج سياق المجتمع أو تجليات التاريخ، ولا يمكن أن تكون إلا تعبيراً عن أزمات وحاجات سياسية وثقافية واجتماعية، نجحت في استثمار أبرز مكونات الرأسمال الرمزي للجماعة؛ وهذا يتطلب مستويين من المعالجة التحليلية والمنهجية: يتمثل **الأول** بتغليب المقاربة الدينامية للظاهرة الإسلامية الحركية ودراستها بعيداً من النظرة الستاتيكية، بحيث يمكن لهذه المقاربة أن تقدم فهماً أعمق للمسارات والتطورات والتحولات التي تعرضت لها كتعابير سياسية في حركتها وسلوكها وعلاقتها بمختلف مكونات الاجتماع السياسي العربي ومحيطه لجهة إشغال كل آليات التفاعل والصراع والتكامل والانقسام والعنف والمغالبة والعزلة والانفتاح. ويتمثل **الثاني** بتحرير المقاربة التحليلية للظاهرة الإسلامية من التنميط المسبق والقراءة المؤدلجة والتي أدت إلى تناولها كظاهرة مبتورة ومفصولة عن سياقات التطور السوسيوتاريخي والسياسي في المجتمعات التي تعمل فيها، مما يخفف بالتالي من النظرة المعيارية ويكشف التداخل بين معطيات الظاهرة المدروسة.

الإشكالية التي يتصدى لها هذا الكتاب تتمثل بالتحدّي الذي أطلقته الثورات العربية حول إمكان إصلاح النظام السياسي العربي بما يسمح بإدماج «الديمقراطية» في صميم بنيته، كفلسفة ونظام وآليات، والتي أصبحت بحكم التداعيات بعهدة الحركات الإسلامية. ولعل هذه الإشكالية هي أخطر ما يواجه قوى التغيير في الوطن العربي، لكنها تمثل عملياً التحدي الأبرز والامتحان الأصعب الذي يواجه الإسلاميين بشكل رئيسي.

وفي هذا المجال تذهب النخب العلمانية إلى التشكيك في جدوى الرهان على دمج الإسلاميين في المنظومة الديمقراطية استناداً إلى ما تتضمنه كتابات الإسلاميين أنفسهم من مواقف وإشارات متعارضة مع أسس النظام الديمقراطي. ويذهب بعضهم إلى تأويل مظاهر الاعتدال في خطاب بعض الإسلاميين فيحسبونها مجرد مناورة من أجل توظيف «الديمقراطية» واستثمار مساحتها تمهيداً للانقلاب عليها بعد ضمان الوصول إلى السلطة. وهم غالباً ما يبرزون التجارب المعاصرة للإسلاميين في الحكم (السودان، إيران، أفغانستان) ويتخذونها دليلاً على استحالة التعايش بينهم وبين الديمقراطية، نظراً إلى التناقض الجذري في الثقافة والمرجعية وطبيعة النظرة إلى المجتمع والدولة والسياسة.

لا شك في أن كثيراً من هذه الاعتراضات تجد ما يدعمها في النصوص والوقائع، لكن ذلك لا يكفي لتبرير إقصائهم سياسياً، ولا سيما بعد أن تبين حجم التكلفة التي ترتبت على محاولات استئصالهم والتخلص منهم بعيداً من القانون وصناديق الاقتراع ودولة المؤسسات، والذي جربته الدولة العربية الاستبدادية على مدى عهود وعقود. كما أن مثل هذا الموقف يضع أصحابه، مهما كان موقعهم الأيديولوجي، خارج «الحقل الديمقراطي» بشكل مباشر، لأنه يجعلهم عملياً يحاولون التمتع بثمار الديمقراطية ومزاياها وحرمان خصومهم منها. فالديمقراطية وصفة غير قابلة للتجزئة أو التطبيق الانتقائي، وبخاصة أن كل الجهود الرسمية العربية وغيرها المبذولة لإجبار الإسلاميين على التخلي عن العمل السياسي قد فشلت، وأصبحت بالتالي عملية دمقرطة النظام العربي، من دون تشريكهم وادماجهم، هدفاً غير ممكن التحقق، إلى جانب كونه مناقضاً لمبدأ العدالة والمساواة الذي هو أساس النظام الديمقراطي.

الفرضيات التي يناقشها هذا الكتاب تنطلق مما تثيره الإشكالية من تساؤلات وتطرحه من قضايا تستحق الاختبار والنقاش:

أولها: استطاعت بعض الحركات الإسلامية أن تتكيف مع المنظومة الديمقراطية وأن تتحول إلى قوة معارضة أو مشاركة في بلدان مختلفة (تركيا، مصر، المغرب، اليمن، الكويت، لبنان ـ الأردن، باكستان...) وهذا دليل يثبت مرونة الإسلام كعقيدة وقابلية الإسلاميين على التكيف مع الواقع.

ثانيها: كلما ترسخت المنظومة الديمقراطية وزادت درجة الانفتاح السياسي وفتح المجال أمام إدماج حقيقي للتيارات الإسلامية في المشهد السياسي، حدثت في المقابل تغيرات بنيوية في خطابها الفكري والسياسي، بل وفي طبيعة تركيبتها التنظيمية، والتي ستصبح أكثر حركية وانفتاحاً وقبولاً للآخر... والعكس صحيح في طبيعة الحال.

ثالثها: إن المشاركة في السلطة «تروّض» الأيديولوجيا، وتدفع بالفاعلين السياسيين إلى ترشيد وعقلنة الشعارات المثالية وتحررهم من أوهامها وتضعهم مباشرة في مواجهة حقائق الواقع وضرورات الإنجاز المطلبي. منطق الدعوة يختلف عن منطق الدولة، ففي الأولى تمثل الطوبى والأيديولوجيا رأس مالٍ غنياً، وفي الثانية عبئاً شقياً، ولذلك يكثر فيها الحديث عن «فقه الضرورة والمصلحة» و«الموازنات والمواءمات»، وتغيب الشعارات المثالية.

هذه الفرضيات ستعرض للمناقشة على مدى سبعة فصول في هذا الكتاب، وسوف تتم مقاربتها على أكثر من صعيد ومستوى؛ فمنها ما سيدرس وفق تقنية «دراسة الحالة»، أو سيخضع لـ «التحليل المقارن»، أو سيعتمد لمقاربته منهجية «تحليل الخطاب».

في الفصل **الأول** محاولة للإجابة عن سؤال: هل تأخر ربيعنا أم جاء قبل أوانه؟ تطلبت الإجابة عنه قراءة سوسيولوجية مكثفة للحراك الثوري العربي وللفاعلين الجدد، وفي الوقت نفسه، تطلبت الغوص بفقه «الثورة» في الموروث الإسلامي وعلاقته بمفهوم «الفتنة» والفتاوى السلطانية التي أثمرت ثقافة «الطاعة» ومؤسسة يديرها فقهاء السلاطين.

في الفصل **الثاني** مناقشة لإشكالية الدين والدولة تستعرض خطاب الإصلاح الديني وخطاب الصحوة الإسلامية، بعدما طرأ عليه من تجديد وتكيّف قبل الثورات العربية وبعدها.

في الفصل **الثالث** دراسة للحراك الإسلامي في ضوء التحديات التي فرضها منطق الدولة بعدما كانت ولعقود تعيش على منطق الدعوة. يستعرض هذا الفصل «دراسة حالة» ميدانية تتمثل بحزب النور، ويختبر من خلالها فرضية «الدمج والاعتدال ونقيضها».

في الفصل **الرابع** عرضٌ ومناقشة لإشكالية الاجتهاد والتجديد في الخطاب الاسلامي المعاصر وتتبّعٌ لآليات تكييف المفاهيم وأسلمتها منذ بدايات التأصيل والإدماج وانطلاق تيار الاجتهاد الفقهي ونتاجاته الهامة.

يخصص الكتاب **الفصل الخامس** لمسألة تطبيق الشريعة، القضية الأساس عند الإسلاميين، عارضاً بدايات الطرح وتطوراته وحصاده وصولاً إلى تكيفّه تحت منطق الدولة في ظل الإسلاميين.

الفصل السادس يناقش الموضوع الأكثر تعقيداً وإرباكاً في الساحة الإسلامية اليوم تحت عنوان: **الإسلاميون والآخر**؛ وهو يتصل بفقه المواطنة ومفهوم الأقليات، الذي يعاد إنتاجه ويثير الكثير من الخلاف والسجال اليوم.

الفصل السابع دراسة مقارنة بين التجربتين الإيرانية والتركية، في محاولة للإجابة عن سؤال: هل تصلح أيٌّ منهما، وبخاصة التركية، نموذجاً للإسلاميين في المنطقة.

الإسلاميون بين «الثورة والدعوة والدولة» كتاب يناقش الإشكاليات الساخنة في الساحة الإسلامية، وهو إذ يتوقف عند معوقات إنتاج «النموذج» ويرصد تطور «الخطاب» وبنيته، إنما يتصدى لهذه المهمة من موقع النقد البنّاء الذي هو من أدوات التصويب والترشيد والمراجعة الهادفة إلى الإغناء والإضافة والتجديد. وما يُخشى منه اليوم أن تقترف بعض التيارات الإسلامية خطيئة إعادة إنتاج ما ناضلت ضده طويلاً في سعيها إلى إعادة تقويم العلاقة بين السياسة والإسلام، منتجة نوعاً جديداً من احتكار عقيدة الأمة، ذلك أنها بهذا ستقود إلى استقطاب اجتماعي انقسامي جديد على مستوى الوطن والأمة معاً.

الفصل الأول

في الثورة والسلطة والفقيه

متى يتحرك الشعب في اتجاه الثورة؟ وكيف يتحول تحركه ويتطور من احتجاج إلى انتفاضة ثم إلى ثورة تستهدف مجمل النظام السياسي؟ ولماذا يحدث مثل هذا في حركة الشعوب؟

قدم البعض إجابات على شكل نظريات في الثورة. ولا نعتقد أن المحاولات التي جرت ناجحة إلا بقدر تعبيرها عن ثورات بعينها. فالعوامل الخاصة التي تتحكم بحركة الناس وثورات الشعوب ضد الظلم والاستبداد يصعب حصرها ونمذجتها، مع أنه يمكن تحليل بنية كل مجتمع واستخلاص استنتاجات نظرية تمكّن من ترجيح احتمال وقوع احتجاجات أو ثورة في بلد من البلدان، ولكن كاحتمال فقط، علماً أن حالات كثيرة وقعت فيها ثورات حيث لم يتوقع أحد. لذلك كانت تلك النظريات أقرب إلى الاستقراء القابل للدحض أو الترجيح.

هل كان العقل العربي ينتظر ثوراته الربيعية؟ هل كانت النخب السياسية المعارضة في وطننا العربي مستعدة لمثل هذا الاحتمال؟ أم أن حالة من الركود السياسي والاكتئاب القومي الشعبي سيطرت على المشهد العام؟

لا شك في أن الثورات الشعبية العربية لم تولد من فراغ، وهي ليست نبتاً شيطانياً أو مؤامرة كما يدّعي الحكام. إنها الانفجار النوعي المترتب على الفشل الكمّي المتراكم بفعل سياسات الأنظمة على المستوى التنموي والتربوي والسياسي. فسياسات الاستبداد والإقصاء لم ينتج منها إلا التهميش والفساد، ولم تؤدِ إلا إلى تمديد قوانين الطوارئ وانتهاك الحريات والكرامات والعنف الأمني المفرط، فضلاً عن التلاعب بوحدة المجتمعات والتمييز بين طوائفها ومذاهبها بعيداً من دولة المواطَنة والعدالة.

أولاً: خصائص وفاعلون جدد

من أبرز خصائص هذه الثورات أنها أعادت للرأي العام حضوره ومكانته، وأعادت للشارع والساحات والميادين فاعليتها، معيدة بذلك إنتاج «المجال العام» العربي. وهي بقدر ما كانت، ثورات شعوب بالمعنى العام للكلمة، تعبّر عن مختلف أطياف المجتمع العربي، كانت أيضاً ثورات شبابية في بعدها الميداني والسوسيولوجي. فقد استطاع هؤلاء «الفاعلون الجدد» أن يفرضوا مزاجهم وشعاراتهم وتكنولوجيتهم في مسيرة وإدارة هذه الثورات حتى على المعارضات الأيديولوجية والتاريخية التي ثبت هشاشتها وقِصر نظرها في التقاط اللحظة التاريخية التي تنبئ بأن أوان الثورة قد حان[1].

تكفي معرفة أن مجموع الفئة العمرية ما بين (١٥ و٢٩ سنة) في مصر قد أصبح يوازي ٤٠ في المئة من إجمالي عدد السكان، وأن معدل البطالة بين الشباب قارب الـ١٦في المئة للشباب و٣٢ في المئة للإناث في الفئة العمرية نفسها وذلك عام ٢٠١٠. وقد تشابهت النسبة في كلٍ من تونس واليمن وسورية[2]. وكان لهذه الخاصية الديمغرافية دور هام في تحريك الثورة، بسبب البطالة بين الشباب من حاملي المؤهلات الجامعية من جهة، وتغيّر الثقافة المرجعية السياسية لهؤلاء من جهة أخرى؛ وهو تغيّر لعبت فيه عولمة الاتصالات والشبكة العنكبوتية وبعض منظمات المجتمع المدني دوراً أساسياً، ساهمت لجهة التفلت من احتكار الإعلام الموجه، إذ لم يعد للهيمنة الأيديولوجية للقوى المسيطرة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وأيديولوجياً الفاعلية نفسها. وبالتالي يمكن القول إن **«الفاعلين الجدد»** هم فعلاً من الشرائح الشبابية الأكثر «تهميشاً» التي شكلت محركاً مميزاً للثورات الشعبية.

والواقع أن المعارضات العربية التاريخية ترددت، أو تأخرت، في مواكبة الانتفاضات والثورات العربية منذ بدايتها؛ وهذا ينطبق على الإسلاميين وغيرهم. وهذا التردد يمكن إعادته إلى عنصر المفاجأة معطوفاً على غياب الثقة بالفاعلين الجدد الذين فجّروا هذه الثورات، وقدرتهم على مواجهة الأنظمة بما يجعل الانخراط بالانتفاضة في بدايتها مغامرة غير محسوبة العواقب. وقد سبق أن جرّبت قيادات هذه المعارضات ثمن

(١) عبد الغني عماد، الثقافة وتكنولوجيا الاتصال: التغيرات والتحولات في عصر العولمة والربيع العربي (بيروت: دار مجد، ٢٠١٢)، ص ١٠٥.

(٢) نقلاً عن مسح رسمي أجرته وزارة الإسكان المصرية بالتعاون مع مجلس السكان العالمي و٩ هيئات دولية، في الموقع الإلكتروني لصحيفة المصريون، <http://www.almesryoon.com/news.aspx?id=45381>.

مثل هذه المغامرات. المسألة الثانية تتمثل بأن النظام الاستبدادي العربي كان قد أغلق كل المنافذ المؤدية إلى ساحة النشاط الجماهيري أمام أحزاب المعارضة المستقلة، مغرقاً إياها في الاعتقالات التعسفية والمحاكمات المفتعلة، وتنشيط الانقسامات داخلها وافتعال معارضات تدين له بالولاء.

جراء ذلك فقدَ هؤلاء الفاعلون الجدد، الشبان الذين فجروا الأحداث الأولى للثورة، ثقتهم في المعارضات التقليدية، كما فقدوا ثقتهم في الأنظمة. إلا أن منطق الثورات الشعبية ليس منطقاً أيديولوجياً، ولا حزبياً. وهي إن قادها حزب وفق برنامج مفصل وشامل، فإنها غالباً ما تستبدل استبداداً باستبداد، وتفرض ـ بلغة كارل بوبر ـ هندسة اجتماعية كلية جديدة نابعة من عقائدها على شتى مفاصل المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتحتل الحيزّ العام بأسلحة هيمنوية ومؤسسية جديدة تعيد إنتاج الاستبدادية القديمة بلغة جديدة. لذلك فإن الأحزاب عموماً لا تبرز برامجها الأيديولوجية بشكل تكتيكي فاقع، كي تتمكن من الانخراط في حركة شعبية شاملة، وكذلك كي يقبل الجمهور المشاركة فيها[٣]. لكن المشكلة تنفجر حين تسارع الأحزاب الأيديولوجية في التخلي عن هذا التكتيك خلال التحول الديمقراطي وقبل أن تترسخ القيم الديمقراطية وتتحول إلى ثقافة ومؤسسات.

ثانياً: نموذج لم يكتمل

قدمت الثورات العربية نموذجاً جديداً لم يكتمل بعد، وهي حيث أسقطت الرؤساء وبدأت رحلة التغيير بانتخابات ديمقراطية، برز فيها بوضوح أن الأحزاب الإسلامية الأكثر تنظيماً تسيطر على الثورة بعد تحولها إلى سلطة، وتبدأ بالقول إنها صانعة الثورتين، في حين تتهمها قوى أخرى بأنها لم تفعل إلا سرقة الثورة؛ وهذه بعض دلالات الثورة المصرية والتونسية اليوم بعد الانتخابات، وفي الوقت نفسه، أحد مظاهر ديناميكية الثورات الديمقراطية في كل مكان.

يبقى هذا أفضل بكثير من نُذر تفكك الدولة في بعض الحالات، حيث وضع، تعنُّت حكام الاستبداد وتغوّل أجهزتهم السلطوية، البلاد والعباد أمام خيارات الحرب

---

(٣) عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١١)، ص ٣٥.

الأهلية أو التدخل الخارجي، فانكشفت المكوّنات السلطوية الأولية لهذه الأنظمة؛ ومن ثم ظهرت قبليةٌ ومذهبية وطائفية أو عرقية وجهوية، معطوفة على فشل تنموي ذريع أمام فجوة متنامية بين الأرياف والمدن وبين الضواحي المهمشة على أطراف المدن التي يتكدس فيها الفقر والإهمال والحرمان حيث كانت البداية مع البوعزيزي وعربته، وخالد سعيد وقصته، وأطفال ريف درعا وخربشاتهم الحائطية.

والأنكى من ذلك أن الدولة العربية الحديثة لم تكتفِ بفشلها في إدماج مكوناتها الأولية: القبلية والطائفية والمذهبية؛ إنما عززتها وعمدت إلى توظيفها كأدوات في صراعها للاستحواذ على نصاب السلطة، فظهر الصراع واضحاً على مساحة العراق، والمشهد مغرقاً في طائفيته ومذهبيته في لبنان، وانكشف الجرح القبطي في مصر وعمد النظام السابق إلى تعميقه، وفي اليمن استخدم التحشيد الحوثي في حرب النظام لتوحيد القبائل الأخرى، حيث القبيلة والسياسة حاضرة هناك كما هي في ليبيا وتونس. أما في سورية فقد استنفد النظام تكوينها السوسيولوجي والطائفي والمذهبي والعرقي حتى انكشفت الأمور على واقعها الحقيقي(٤).

يمكن القول إن الدولة العربية الإقليمية فشلت تماماً، ليس فقط في بناء نماذجها «القومية» بل في بناء «الدولة» كمؤسسات وإطار للمواطنة، ومرجعية للحكم والفصل في المنازعات بين الناس، الذين عادوا وقت الشدّة نحو الكيانات التي سبقتها، أي عادوا إلى أصولهم، تماماً كما فعل أهل السلطة حين انكشفوا فتحولوا إلى قبيلة سياسية تحتشد حول عصبوية ما.

ثالثاً: الوعي العصبوي في التحليل السوسيولوجي

في التحليل السوسيولوجي لا يمكن للوعي والسلوك الطائفي أو القبلي أو الجهوي وغيره أن يتحرك إلا ضمن الشبكة المصلحية الاجتماعية التي ترسم حدود الصراع على السياسة والاقتصاد في البلاد، وعلى هذا الأساس تصبح المصالح الاقتصادية وشبكات الفساد والمحسوبية والزبائنية، قوى مهيمنة تحتاج إلى الأمن والاستقرار كي تقيم سياسة الدولة الإقليمية والدولية بما يؤمن ديمومة المنافع والمكتسبات، بعيداً من حسابات

---

(٤) انظر: محمد نجيب بوطالب، الأبعاد السياسية للظاهرة القبلية في المجتمعات العربية: مقاربة سوسيولوجية للثورتين التونسية والليبية (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١١).

المنطق الفئوي، الطائفي أو المذهبي أو القبلي أو غيره، حيث تجمع شبكات المصالح أطيافاً وشرائح من المذاهب كلها، من دون أن يلغي هذا الهيمنة العليا للشريحة الأكثر نفوذاً حول الحاكم وحاشيته.

يبقى السؤال عن الكيفيات والآليات والأدوات التي استخدمها النظام العربي الرسمي للإمساك باقتصاد بلاده وتعامله مع الثروة الوطنية والتي قادت إلى كوارث اجتماعية وإلى تهميش قلّ نظيره؛ يتبعه تساؤل عن تشابه هذه الآليات والأدوات وعلاقة ذلك بانفجار الزخم الثوري العربي؛ وهل أن التشابه في الآليات والأدوات يعني تشابهاً في النتائج؟

اتبعت حكومات الدول العربية برنامجاً اقتصادياً استند في أغلبه إلى وصفات برنامج الإصلاح الاقتصادي والتكيف الهيكلي لصندوق النقد الدولي؛ فعلى سبيل المثال، أصدرت الحكومة المصرية قانون الشركات القابضة عام ١٩٩٣، وبموجبه أقدمت على بيع شركات القطاع العام المملوكة للشعب، وكفّت يدها عن التدخل في العملية الإنتاجية، وفتحت الباب على مصراعيه أمام رأس المال الأجنبي، إضافةً إلى إجراءات تفضي إلى تحرير الاقتصاد المصري وخصخصته. لكن الخصخصة المباشرة أو غير المباشرة أفرزت طبقة من رجال الأعمال الجدد احتكرت ثمار النمو الاقتصادي[٥]. فبرزت أسماء شهيرة في مصر كأحمد عز وحسين سالم وآخرين باحتكارها قطاعات واسعة من الاقتصاد المصري؛ أما في سورية فقد احتكر مئة من رجال الأعمال الجزء الأكبر من النشاط الاقتصادي السوري وبرز الأقرباء ومن بينهم الأكثر شهرة رامي مخلوف.

ومن المفارقات اللافتة أن الإمارات العربية المتحدة، المتحررة اقتصادياً، حصرت تشغيل قطاع الهاتف الخلوي السريع الربحية بالجهات الحكومية، بينما سورية والجزائر الحريصتان بشدة على القطاع العام، اعتبرتا هذا المجال من أولى التلزيمات للقطاع الخاص في إطار الخصخصة، وحصر التشغيل في إطار شركة أو شركتين، مما أضاع فرص المنافسة وأكد الخلفية الربحية والسلطوية لهذه التلزيمات. وفي ليبيا دارت الثروة بين الأبناء والعشيرة، وفي اليمن ضاع الاقتصاد بين القبيلة والعائلة والحزب، وفي تونس حدث أمر مشابه.

(٥) انظر: خالد كاظم أبو دوح، «قراءات في الحركات الاحتجاجية العربية (ملف): ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير في بر مصر... محاولة للفهم السوسيولوجي،» المستقبل العربي، السنة ٣٤، العدد ٣٨٧ (أيار/ مايو ٢٠١١)، ص ١١٣ ـ ١٣٠.

رابعاً: تحجيم الطبقة الوسطى

في المجمل أنتج هذا النهج النيوليبرالي التسلطي تحكم فئة قليلة جداً من رجال الأعمال في اقتصادات الدول العربية، على الرغم من أن تجارب عديدة في العالم الثالث أثبتت فشل هذا النهج في تحقيق التنمية الشاملة، حيث قد ينجح في تحقيق نمو اقتصادي، لكنه يخفق في توزيع الثروة. الأمر الذي يخلق طبقة تزداد ثراءً، بينما يزداد الشعب فقراً. وهو ما حدث في الدول العربية، وأدى إلى تقليص الطبقة الوسطى وتحجيمها وإفقارها[٦].

والواقع أن الطبقة الوسطى لم تندثر، بل حدث فيها تغيّر بنيوي أصاب أصولها القديمة «العائلية والعريقة» من «ذوي الياقات البيض» وأصلاب الأفندية والبورجوازية، لمصلحة انبثاق شرائح وسطى جديدة من أبناء الأرياف و«ذوي الياقات الزرق» الذين تلقوا أقساطاً متفاوتة من التعليم، وتدرّجوا على مراقي الحراك الاجتماعي بأشكال مختلفة، وزحفوا من القرى النائية والبوادي القصيّة، البعيدة من المركز المديني التقليدي ـ المتروبول، وعملوا في أي نشاط وجدوه، وسكنوا في أي ركن أتيح لهم، ما سمّي فيما بعد «الأحياء القصديرية» أو «الأحياء الشعبية» أو «العشوائية» أو «السكن الفوضوي».

هذه الشرائح الوسطى الجديدة اشتغلت في جهاز الدولة وتغلغلت في النسيج الاقتصادي المتحول حضرياً، وأصبحت عماد المجتمع الجديد. وهو ما أظهرته الحالة التونسية في التفاوت بين الفئات الاجتماعية والمناطق الجغرافية، والتي شكل الزحف إلى «المركز» ـ العاصمة، ممن تم إقصاؤهم بفعل تمركز السلطة، فعل حسم نهائي. كذلك كان للشباب «الخريجين» من أبناء الطبقة المتوسطة في مصر الدور المحوري في غمار الانتفاضة الشعبية في مقابل الدور المتردد والمتذبذب لأصحاب الأعمال الصغيرة والمتوسطة المدينية[٧].

وكلنا يعلم الدور الوطني والتنويري للطبقة الوسطى في فترتها الذهبية، فهي لعبت دوراً أساسياً في مواجهة الاستعمار، ثم بعد ذلك في بناء الدولة الوطنية بسبب انتشار

---

(٦) انظر في هذا المجال: جاك أ. قبانجي، «لماذا «فاجأتنا» انتفاضتا تونس ومصر؟: مقاربة سوسيولوجية،» في: توفيق المديني [وآخرون]، الربيع العربي... إلى أين؟: أفق جديد للتغيير الديمقراطي، تحرير عبد الإله بلقزيز، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٦٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١)، ص ١١٩.

(٧) انظر في هذا المجال: محمد عبد الشفيع عيسى، «فروض نظرية على محك الخبرة الثورية الأخيرة في تونس ومصر،» المستقبل العربي، السنة ٣٣، العدد ٣٨٦ (نيسان/ أبريل ٢٠٠٠)، ص ١٣٣ ـ ١٣٨.

التعليم بين أوساطها، فكانت بمثابة الرافعة التي نهضت بالتغيير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في مراحل معينة، وأسست القواعد الحقيقية للثقافة والتغير الديمقراطي. وربما يكون من أبرز نتائج الثورات العربية إنها أعادت الاعتبار للطبقة الوسطى ولدورها في المجتمع.

ما حدث عملياً أن الدولة العربية الحديثة ـ إلى جانب الفشل التنموي والاقتصادي ـ أنتجت تهميشاً سياسياً إلى أبعد الحدود يتمثل بعدم تمكين المواطنين من المطالبة بحقوقهم السياسية وحاجاتهم الاقتصادية، في ظل سيطرة الحزب الواحد المقنّع بصورة الجبهة أو المؤتمر أو ما يشبه ذلك؛ يترافق ذلك كله مع تدني الكفاءة الداخلية والخارجية لمؤسسات الدولة وتحولها إلى أدوات بيد البيروقراطيات السياسية، وتحول السلطات التشريعية إلى ملحق بالسلطات التنفيذية، ومن يقبع خلفها من تحالف العسكر ورجال الأعمال وأباطرة السياسة، فضلاً عن تفشي الفساد في السلطة القضائية وهشاشة استقلالها.

ولعل أبرز مثال على تعطيل عمل البرلمانات العربية عن القيام بدورها، هو تلك النزعة لتوريث السلطة من جهة، وتغييب المعارضة؛ حيث لم يرَ مجلس الشعب المصري ببيع الغاز الطبيعي وتصديره لإسرائيل بأسعار لا نظير لها في العالم ما يستدعي اعتراضه، كما فعل نظيره مجلس الشعب السوري الذي لم يُثر قضية دفن النفايات السامة إلا عند خروج عبد الحليم خدام من السلطة وسكوته طيلة الفترة السابقة عن هذا الأمر، فضلاً عن مسألة رفع الدعم عن المحروقات التي لم تلقَ اعتراضاً رغم آثارها السلبية في الطبقات الفقيرة، ورغم أن نصف أعضاء المجلس يجب أن يكونوا من العمال والفلاحين وفقاً للدستور السوري.

خامساً: تحالف الفساد والاستبداد كمنتج موضوعي للهزيمة

لقد أفرز المعطى السوسيولوجي على المستويين السياسي والاجتماعي العربيين، تحالفاً واضحاً بين الاستبداد والفساد، وبين التسلط والتخلف، الأمر الذي أشاع أجواء من عدم الاستقرار السياسي الداخلي في ظل غياب كامل للديمقراطية. من الطبيعي، في مثل هذه الظروف، أن تتنامى الهويات الفرعية على حساب الهوية الوطنية، وخصوصاً

في ظل غياب المؤسسات المدنية القادرة على إدماج المواطنين وحمايتهم من تغوّل الأجهزة السلطوية الأمنية والاقتصادية.

بين شقوق وخطوط الواقع المتردي دخلت مجتمعاتنا في مشهد مأزوم، وأصابتها الهزيمة من الداخل قبل أن تواجه ضغط الخارج، ولم يكن عسيراً على جيل الثورة أن يكتشف تلك العلاقة الجدلية بين ثالوث البؤس والشقاء العربي المتمثل بـ **«الاستبداد والتخلف والهزيمة»** وما بينها من ترابط عضوي وتبادل وتلاحم في الوظيفة والنتائج. فهذا الثالوث الشقي تتغذى عناصره بعضها من بعض، وتستقوي إحداها بالأخرى لتشكل حائط السد «المانع» لأي تغيير نحو نقيضها ولو بالإصلاح التدريجي. لذلك كان «إسقاط النظام» هدفاً جامعاً لتياراتٍ سياسية وأيديولوجية مختلفة في البداية، وإن كان البديل منه غير متفقٍ عليه بصورة كافية.

سادساً: هل تأخر ربيعنا أم جاء قبل أوانه؟

بقدر فقر أدب الثورة في الفكر العربي والإسلامي، نلاحظ غنى فقه التحذير من الفتنة وثورة العوام والخروج على طاعة أولي الأمر. حتى أصبح مصطلح «الثورة» في الأدبيات التاريخية ممجوجاً مرذولاً لكثرة ما تعرض للتشويه النظري والتطبيقي. فقد كان دائماً لكل دولة وحاكم فقهاؤهما وخطابهما السلطانيان، وهؤلاء يبرزون بقوة حيث تستدعي الأزمات والتحديات والضرورات وجودهم، وبخاصة حين يخرج الناس بانتفاضات وثورات أو احتجاجات محذّرين من «الفتنة النائمة».

هناك العديد من الدراسات التي تحمّل «الإسلام» مسؤولية التخلف والاستبداد المنسوب إلى مجتمعات الشرق، وخصوصاً بين المستشرقين وتلاميذهم العرب من يساريين وليبراليين. وتزخر تلك الدراسات بفائض من الحجج التي تدعم هذا التصور والتي تستند إلى إبراز غياب كل الآليات التي تحد من التفرد بالسلطة في التجربة التاريخية الإسلامية وفي الممارسة السياسية الراهنة. بل إن بعض هذه الدراسات ذهب إلى أن الخبرة التاريخية الإسلامية والحضارة برمتها لم تعرف معنى «المعارضة» كتكتل «جماعي» أو كجماعة تتمتع بحقوق موازية في حرية الرأي والفكر لمقاومة الطغيان والاستبداد الداخلي.

هكذا يتوصل هؤلاء إلى أن الثقافة الغربية الديمقراطية تجسد وتنمّي حقوقاً واضحة للمواطنين في مقاومة الطغيان والحكومات الفاسدة، في الوقت الذي تفتقر فيه الحضارة الإسلامية إلى مفاهيم ثورية ديمقراطية، بل إنها عندهم تنمي روح «الرعية» المدجنة وتخلق الشخصية غير الثورية المرفقة بالقابلية للاستبداد.

هكذا يتوصل مستشرق شهير مثل برنارد لويس إلى أن «مقاومة الاستبداد» مبدأ غريب ومغاير للفكر الإسلامي. لأن البديل الشرعي منه هو مقاومة «الحكومات الكافرة»، وحيث إن الفقهاء لم يحدث أن قدموا معياراً واضحاً محدداً وعملياً يمكن ممارسته، يتيح اختبار درجة «تقوى» الحكومات وإيمانها، إذ لم يوجد أي جهاز مؤسسي شرعي أو فقهي موحَد يمكن عن طريقه الحكم على هذه الحكومة أو تلك بأنها أصبحت «كافرة»، وكان من حصيلة ذلك أن مبدأ «**الطاعة**» للحكام بقي يخيّم فوق حق الخروج عليهم، وأن المعارضة لهم تعد نوعاً من العصيان والفتنة المهددة لـ «دار الإسلام».

وبغض النظر عن آراء المستشرقين ومدرستهم التي حاول بعضها تأكيد فكرة «الاستبداد الشرقي» في مقابل الغرب معقل الحداثة والتقدم والديمقراطية، وأن العلّة في الإسلام نفسه وفي الحضارة الإسلامية، فإن للموضوع وجهة بحثية مختلفة.

سابعاً: الفتاوى السلطانية

لا يمكننا ـ واقعاً ـ أن ننكر أن التجربة الإسلامية التاريخية أنتجت فقهاء السلاطين ومعهم ما يمكن أن يعرف بالفتاوى السلطانية التي تحصر العلاقة بالحاكم في مبدأ «السمع والطاعة» وعدم «منازعة الأمر أهله» مهما كان ظلمهم واستبدادهم وطغيانهم، وحصر الإنكار أو «الخروج» عليهم بحالة واحدة هي ظهور الكفر البواح، وبوسيلة وحيدة هي «المنابذة بالسلاح». وهذا النوع من الخطاب هو الذي أدى في المحصلة إلى ولادة اتجاهين: **الأول** نحا في اتجاه الغلوّ والتطرف والعنف المسلح، **والثاني** نحو السلبية والجمود والتقوقع، وبالتالي بروز مبدأ السمع والطاعة ومفاهيم تحذر من المعارضة والخروج على الحاكم خوفاً من «الفتنة». وراجت مقولات كـ «حاكم ظلوم خير من فتنة تدوم»؛ وبدت الثورة على الحاكم الظالم توصف في كتب التاريخ بصفات «المروق» و«البغي» و«العصيان»؛ بل ترسخ مع التيار الأساسي من مدرسة الحديث بقيادة الحنابلة مفهوم يقرر أنه: لا يجب خلع الحاكم سواء أكان الفسق «متعلقاً بأفعال

الجوارح وهو ارتكاب المحظورات» كأخذ الأموال وضرب الأبشار وتعطيل الحدود «أو متعلقاً بالاعتقاد»[٨]، وفي هذا يذهب الأشاعرة والماتريدية أيضاً[٩]. يستثنى من ذلك موقف ابن خلدون الذي نظر إلى الثورة وفسّرها على أساس أطروحته في صراع العصبيات، واستطاع من خلال ذلك أن يرسي مبدأً مهماً سطّره في مقدمته يقول بأن **«الظلم مؤذن بخراب العمران»**.

يكمن الخلل الأساسي في الخلط بين «النص القطعي الملزم» ومكوناته قرآناً وسنّة صحيحة، وبين «التاريخ» ومعطياته على مستوى الفقه والرأي، الذي يبقى مصدره بشراً اجتهدوا في دائرة المباح لزمنهم، وليس لأحدهم العصمة في شيء أو علم غيب الزمان. لذلك اختلفوا وتباينت آراؤهم واجتهاداتهم في هذه المسألة وغيرها من المسائل التي سكت عنها النص. والمسكوت عنه شرعاً يحال على دائرة المباح، بينما الإلزامية لا تشمل في النص سوى «الأمر الجازم أو النهي الجازم وجوباً أو حرمة». وعليه هناك من قبل ببدعة انعقاد الإمامة بالتغلب أو الوراثة ومن لم يقبل، وبالتالي لم يخلُ جيل من أجيال الأمة من ثورة يقودها خيار الأمة.

ما علاقة كل هذا بما يجري اليوم في ساحتنا العربية؟ ثمة علاقة قوية لا يمكن إنكارها على الإطلاق. لقد ترسخت قواعد الخطاب السلطاني وبرز دور «فقيه السلطان» في الأمة منذ قرون طويلة، وبقيت هذه المسألة بيد الحكام ثروة فكرية وعقيدة راسخة لتطويع الرعية. لقد تحولت هذه الثقافة سلاحاً لإخراس كل معترض أو معارض تسوّل له نفسه شق عصا الطاعة والمطالبة بالإصلاح، على أن ذلك خروج على الكتاب والسنة وجلب للفتنة.

فإلى جانب المؤسسة الأمنية القمعية، اهتم حكام الأمس واليوم بنوع آخر من المؤسسات الأيديولوجية القمعية، رموزها وعّاظ وفقهاء ومُفتون وكهنة وبطاركة يتدخلون تطوعاً أو تملقاً أو إيعازاً لضبط الأصوات الثائرة أو تدجينها، بل لملاحقتهم بسيف التكفير والمروق. يكفي للتأكد من ذلك الاطلاع على إنتاج بعض التيارات

(٨) محمد بن الحسين أبو يعلي الفراء، **الأحكام السلطانية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣)، ص ٢٠.

(٩) انظر: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، كتاب التمهيد، عني بتصحيحه ونشره رتشرد يوسف مكارثي، منشورات جامعة الحكمة في بغداد. سلسلة علم الكلام؛ ١ (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧)، ص ١٦٨، وسعد الدين مسعود بن عمر السعد التفتازاني، **شرح العقائد النسفية**، ص ٤٤٨.

السلفية المتبنية لفقه السمع والطاعة وما يشابههما من فقه في بعض الأنظمة الأخرى، وما يماثلهما من بيانات كنسية تثير هواجس الأقليات ومخاوفها.

ومن نماذج الخطاب السلطاني ما صدر عن جمعية علماء اليمن من فتوى بتحريم التظاهرات وتحريم «الخروج على ولي الأمر»، بالقول أو بالفعل؛ وقد صدر البيان كتوصيات أجمع عليها مؤتمر قدمت فيه أبحاث يزيد عدد صفحاتها على الثلاثمئة، وذلك خلال الحراك الثوري اليمني أواخر العام ٢٠١١؛ وما صدر أيضاً عن شيخ السلفية الجزائري عبد المالك رمضاني. وقد لفتني في هذه الفتوى (تقع في ٤٥ صفحة) ليس الدعوة إلى انصياع المسلم لحاكمه فحسب، واعتبار منازعته السلطة حراماً ومنكراً؛ بل إن هذا الشيخ يؤكد في فتواه أن الشعب مهما ذاق من ويلات على يد حاكمه عليه أن يظل خانعاً مستسلماً، ذلك أن جور الحكام هو بسبب ذنوب المحكومين، والذنوب لا تُرفع إلا بالتوبة والاستكانة إلى الله لا بالتظاهرات. وساق في هذا الخصوص ما رواه ابن تيمية عن الحسن البصري في قوله إن الحجاج بن يوسف الثقفي هو عذاب الله، فلا تدفعوا عذاب الله بأيديكم، ولكن عليكم بالاستكانة والتضرع؟! ولا أدري كيف يمكن اعتبار حكام اليوم «ولاة أمر» كأنهم يقيمون دولة الإسلام، وتشبيه التظاهر والاعتراض السلمي بالخروج والمنابذة بالسيف، حتى أصبح مجرد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المحرمات؟!

لا شك في أن الثورات العربية أصابت التيارات الإسلامية السلفية بكثير من الإرباك، لكون التغيير السلمي والمعارضة الشعبية الجماعية لم تحظَ بمساحة كافية من الاعتناء والاهتمام تسمح لها بتكوين فقه نظري في السياسة الشرعية؛ بل إن مثل هذه الوقائع لم تتوافر في الخبرة التاريخية الإسلامية. لذلك وجدت التيارات السلفية نفسها (من أقصى تيارات السمع والطاعة والولاء للسلطة، إلى جماعات السلفية الجهادية) بشكل عام في منطقة «فراغ فقهي» يدور حول مصطلحات (الطاعة، الفتنة، ولي الأمر، الخروج، الشورى، البيعة...)، وهي مصطلحات لا تشتغل مفهومياً إلا في إطار النظام المعرفي التاريخي الإسلامي الذي استقر على جملة من المسلمات أهمها: إن ولي الأمر ـ أي الحاكم ـ يجب طاعته والصبر عليه؛ ويتصل ذلك بموضوع «البيعة» الملزمة بالطاعة مدى الحياة، وأن الخروج على الحكام بالعموم له معنى محدد وواضح في الفقه والتجربة التاريخية، ويتمثل بـ «الخروج المسلح» المفضي إلى العنف والقتال،

مع الخلاف في تعيين سبب «الخروج» (عند ارتكاب الحاكم للكفر البواح فقط أم عند ظهور الظلم والفسق؟).

كذلك هناك اختلاف في مسألة إبداء النصح للحاكم. فهل تكون النصيحة في السر فحسب، أم يمكن أن تكون في العلن فتكون بمنزلة الدعوة إلى الإصلاح؟ والموضوع يتصل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سواء تجاه المجتمع أم تجاه الحاكم والسلطة. تبقى مسألة «الفتنة» كمفهوم وظيفي استخدم على نطاق واسع لترسيخ الخطاب السلطاني وتكريس فكرة أولوية الأمن والاستقرار على الحرية والعدالة. هذه هي مفاهيم الفقه السياسي التي شيد الخطاب السلطاني منظومته المعرفية والتاريخية عليها والتي بقيت تمثل إرثاً مجاوراً ومتزاوجاً اقترب إلى حد التماهي مع «النص».

لكل هذه الأسباب يمكن أن نفهم ذلك الإرباك الذي أصيبت به قطاعات من التيارات الإسلامية أو تحديداً: السلفية منها؛ حين انفجرت «الثورات العربية السلمية»، حيث وجدنا مجموعات ورموزاً رافضة لهذه الثورات لأنها من «الفتنة»، ولا ترى كفر الحاكم بقدر ما ترى أنه يشبه «الإمام المتغلب» الذي لا يجوز الخروج عليه(١٠)، بل تذهب إلى أنها ملزمة له ببيعة شرعية؛ في حين ذهب تيار آخر إلى اعتبار الحاكم في هذه البلدان «كافراً» ويجب الخروج عليه بالسلاح متى أمكن ذلك. وبينهما بقيت مجموعات مرتبكة، وبخاصة أن هذه الثورات تمّت تحت شعارات لا تمتّ ـ في نظرها ـ إلى الفضاء المعرفي الإسلامي بصلة، كالديمقراطية والدولة المدنية والحرية... الخ.

ومن دون أدنى شك، فقد أحسنت أنظمة الاستبداد والفساد، في وطننا العربي الإسلامي، توظيف «العدّة المعرفية» ومنظومة المفاهيم الخادمة لها في مراحل تاريخية فاصلة. وهي أعادت إحياءها في كل مرة وجدت أنها بدأت تتفكك أو يضعف تأثيرها. ويخطئ من يظن أن أيديولوجيا التكفير والتطرف والدعوة إلى قتال الحكام التي تبنتها بعض الحركات الإسلامية المعاصرة قد هبطت علينا من كوكب آخر، أو ولدت بمؤامرة، أو أنها لا تجد في دعوتها سنداً من تاريخ أو حديث أو نص، أو حتى من واقع معيش

(١٠) لعلّ أبرز هذه التيارات يتمثّل بما يعرف بالتيار السلفي الجامي نسبة إلى محمد أمان الجامي أو المدخلي نسبة إلى ربيع بن هادي المدخلي أحد أهم رموزهم في العربية السعودية الذي يعتبر طاعة الحاكم أصلاً من أصول عقيدة أهل السنة والجماعة، وهذا التيار في مصر وقف ضدّ ثورة كانون الثاني/ يناير مؤيّداً مبارك بشكل علني باعتباره «ولي الأمر». انظر الموقع الإلكتروني للشيخ أسامة القوصي المخصص للخطب والدروس الصوتية وهو من المواقع النشيطة لهذا التيار: <http://karamousa.yoo7.com>.

يُقنع الكثيرين ممن وقعوا ضحايا ظلم هذه الأنظمة؛ بل لعل البيئة الحاضنة لخطاب هذه الحركات المتشددة يتجسد أكثر من أي شيء آخر بما تنتجه وتمثله هذه الأنظمة على مستوى الاجتماع والاقتصاد والسياسة، ولن ينفع هذه الأنظمة كثيراً استحضار سابقة وذريعة «**الخوارج**» لمواجهتهم طالما يتحصنون بمقولة «**الحاكمية الإلهية**» وما يشبهها في مجتمعٍ يعم فيه الفساد ويغيب عنه العدل وتصادر فيه الحريات وتهدر فيه الكرامات.

ثامناً: الخطاب السلطاني في طبعة حداثوية

تسرّب هذا الخطاب إلى أدبيات الأيديولوجيات الحديثة مستخدماً منطقاً مختلفاً، ولا نعمم في هذا الأمر على الإطلاق؛ فلا الخطاب السلطاني يمثل الإسلام الصحيح ولا أدبيات الدفاع عن الأنظمة استناداً إلى خلفيات وأيديولوجيات حداثوية معاصرة وجدت إجماعاً حولها، حتى بين الملتزمين بها. وهذا الخطاب تارةً هو تحت ستار الممانعة والمقاومة وأولوية الصراع مع العدو الصهيوني يبرر الاستبداد والقمع والتفرد بالحكم، لا بل وحتى التوريث السياسي في أنظمة جمهورية؛ وتارةً أخرى تحت شعار الخوف على الأقليات، وإثارة هواجسها يدعو إلى التشكيك في أي تغيير ديمقراطي أو ثورة أو حراك شعبي مناهض للفساد، بدعوى أن أنظمة الاستبداد أكثر عدلاً من ثورات قد تأتي بأنظمة أصولية متطرفة تعيد عهود الذمية، وتارةً أخرى بدعوى أن البديل الممكن والمرجح سوف يكون إسلامياً متطرفاً وليس علمانياً أو مدنياً حداثوياً.

وهكذا تغيرت الأولويات وأصبح بقاء الحاكم المستبد لا يتوقف على رضا شعبه عند هؤلاء، بل على الشعارات التي يرفعها بغض النظر عن مصداقيتها، ويتوقف على فرضيات وتوقعات بدائله، وهي نفس آليات التفكير المستخدمة في منظومة الخطاب السلطاني ذاته.

هكذا نجد الخطاب السلطاني التقليدي، إلى جانب الخطاب العلماني والحداثوي في بعض تجلياته اليسارية والقومية، ممتزجاً أو متزاوجاً مع الخطاب الأقلوي وهواجسه وعوارض الفوبيا التي اجتاحته؛ قد سارع في الدخول مطمئناً تحت جلباب الحاكم المستبد الذي وصفه عبد الرحمن الكواكبي أروع وصف في كتابه **طبائع الاستبداد** حين قال: «المستبد عدو الحق، عدو الحرية وقاتلهما، مستعد بالطبع للشر، يودّ أن تكون رعيته كالغنم درّاً وطاعة، وكالكلاب تذللاً وتملقاً... إن أشد مراتب الاستبداد هي

حكومة الفرد المطلق، الوارث للعرش، القائد للجيش، الذي يتصرف بشؤون الرعية بلا خشية حساب ولا عقاب محققيّن...».

لقد غيّب الخطاب السلطاني أصالة الخطاب الثوري في الكتاب والسنة، وكذلك فعلت الخطابات السلطوية الأخرى، التي جاءت دعوة إلى الحق والحرية في مواجهة الظلم، وبالتالي كان لا بد لها من أن تصطدم بالوقائع الجديدة التي اكتشفها جيل الثورة على وقع الفتاوى المزيفة المتوالدة من الخطاب السلطاني القديم والحديث معاً.

ولعل أبرز نتائج ما حدث تمثل بانعكاس تلك الروح الجديدة في الوثيقة الأولى التي صدرت عن الأزهر الشريف بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١، والتي أعلنت بوضوح جواز الخروج على الحاكم المستبد وعزله حتى مع وجود آراء فقهية تطالب بالصبر عليه، مؤكدة أن الإخلال بشروط أمانة الحكم وعدم إقامة العدل فيه مسوغ شرعي لمطالبة الشعوب حكامهم بذلك. واعتبرت الوثيقة الحكام الذين لا يلبون نداء شعوبهم بمثابة بغاة ومفسدين في الأرض. تحسم الوثيقة الحق في المعارضة السلمية للشعوب معتبرة قمع التظاهرات السلمية من قبيل البغي والعدوان الذي يجب محاسبة الحاكم عليه بعد عزله.

في الوثيقة مقاربة جديدة بالكامل وقطيعة مع ثقافة وإرث فقهي سلطاني محمول عبر التاريخ، لم يكن وُلوجه ممكناً قبل الربيع العربي في المؤسسة الدينية الرسمية الأكبر والأعرق في وطننا العربي والإسلامي.

لقد فتحت هذه الثورات الباب واسعاً أمام دينامية جديدة لحركة الشعوب بالقدر نفسه الذي حركت فيه الأفكار من جديد، فعاد بعد الثورة نقاش كان قد بدأ بعضه في مراحل نهضوية سابقة، لكنه توقف تحت وطأة الأنظمة الفاسدة وأجهزتها القمعية التي صادرت حق التعبير وحوّلت اهتمامات الناس نحو شؤون أفرزتها وقائع ذلك النظام نفسه. تغيّر كل شيء في بلدان الربيع العربي، على مستوى الاستقطاب السياسي وسجالاته واهتماماته وفاعليه الجدد، بل وحتى موضوعاته الحارّة والصلبة التي لا تزال بين صانعي الحدث الثوري والملتحقين به موضع اجتهاد وتباين واستقطاب... وهو سيبقى كذلك لأنه المشهد الطبيعي لأي مجتمع يريد أن يصنع تحوله الديمقراطي بيد أبنائه.

الفصل الثاني

الدين والدولة وإشكالية المرجعية
على وقع الثورات العربية

«ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين يقرّع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهم. والحاكم ـ في الإسلام ـ تنصبه الأمة، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه. ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج «ثيوكراتيك»، أي سلطان إلهي. أما القاضي والمفتي وشيخ الإسلام، فسلطاتهم مدنية، قدرها الشرع الإسلامي، وليس لهم أدنى سلطة على العقائد وتحرير الأحكام... فليس في الإسلام عند قوم سلطة دينية بوجه من الوجوه...».

(الإمام محمد عبده)

لا يسع المتابع للمشهد السياسي العربي والإسلامي اليوم، في سياق الحراك الثوري الذي تضجّ به عواصم ومدن وشوارع عديدة، إلا أن يسجل حالات التجاذب والتقاطب السياسي بين تيارين رئيسين تتجمع عليهما وتنجذب حولهما حساسيات أخرى تعزز هذا التنازع وتذهب به أحياناً إلى مستوى التناحر والاحتراب الفكري والسياسي.

التيار الإسلامي العريض على اختلافه، ينجذب إليه أو يتوافق معه على عدة عناوين، شرائح من التيار القومي العربي. أما التيار العلماني فتتوسع دائرته لتضم فصائل كثيرة تكاد أطرها المرجعية تفقد عناصر التقارب والانسجام، لكنها تتوحد على عنوان واحد هو تحييد الدين عن حقل السياسة. وقد بقيت أغلبية نظم الحكم العربية التي «اختارت شيئاً من الانفتاح الديمقراطي» بلا مرجعية ثابتة، إلا ما تستدعيه الحاجة

السياسية والضرورة التي تساعدها على تجديد عناصر سيطرتها وتحكّمها في الوضع السياسي. ولكي تضمن نجاحها في هذا الدور، فقد حرصت دائماً على أن تظهر بهويتها المزدوجة التي تتأسس على «الشرعية الدينية» حيناً، وعلى «المشروعية الديمقراطية» والحداثية حيناً آخر. وقد انعكس هذا التناقض في سلوكها، للتحكم في الحراك السياسي الداخلي من خلال توظيف الصراع السياسي الإسلامي العلماني، لإحداث التوازن السياسي المطلوب، وإبراز نموذج الحكم الديمقراطي الذي تقدمه ممثلاً للوحدة الوطنية وراعياً للمصالح الاستراتيجية للوطن. وإمعاناً في هذا الدور، عمدت إلى تجاوز دور «الضبط والتحكم» ومن ثم إلى «تغذية» هذا الصراع وتفعيله، وإثارة هواجس سياسية وأيديولوجية وطائفية وأقلوية وإثنية هنا أو هناك، وذلك كي يصبح الحقل التنافسي بين طرفي الصراع متميزاً بنوع من الحيوية السياسية التي تسمح بإعادة إنتاج الشروط القائمة نفسها، وتكبح ـ بالتالي ـ أي تغيير منشود.

أولاً: الدولة كمفهوم سجالي في الثقافة العربية والإسلامية

يجد المتابع لما يكتب هذه الأيام عن الدولة المدنية في مواجهة الدولة الدينية، التي يخاف البعض قيامها تحت عباءة الديمقراطية، في الوسط الفكري والسياسي، أربعة اتجاهات: **الأول** يتجه نحو قبول هذا المصطلح، كما جاء من الغرب؛ **والثاني** قبل به من دون الوصول إلى غاياته؛ **والثالث** وصل به إلى غايته من دون القبول بمرجعيته الغربية؛ **والرابع** يقول إنها (الدولة) التي يحكمها أهل الاختصاص أو هي دولة المؤسسات التي تمثل الإنسان بمختلف أطيافه الفكرية والثقافية داخل محيط حر لا سيطرة فيه لأحد.

والواقع أن مؤيدي مشروع الدولة المدنية، إنما ينطلقون من أن مصدر السلطة في هذه الدولة هو الأمة والشعب، حيث لا تمييز ولا تمايز بين أبنائه وفئاته على أساس الجنس أو الدين أو الطبقة. ويذهبون إلى أن كل دولة غير مدنية هي دولة بوليسية قائمة على القمع والظلم والطغيان، وهي غير قادرة بسبب تكوينها هذا على احتضان الأديان والأفكار والحريات. والدول التي تبنت فكرة «مدنية الدولة» حرصت على أن لا تتضمن دساتيرها ديناً للدولة؛ بل إنها اعتبرت الدولة المدنية علمانية في المضمون وليس في الشكل، وأن السياسة تجري على أساس المصلحة والتشريع، وهي في خلاصتها تعبّر

عن تنوع شرائح الأمة. ويتميز هؤلاء عند الحديث عن «العلمانية» بتأصيلهم المفهوم وإحالته على ظروف والتباسات نشأته منذ القرن السابع عشر، وهي تعني «الدنيوي» أو ما ينتمي إلى العالم وليس إلى السماء في الإنكليزية (Secularism) وفي الفرنسية (Laïque) أي الزمنية. ومن البديهي أنه لا نقاش حول العلمانية عندما ترتبط بالعلم وتستقل به عن عالم الميتافيزيقيا.

ما من شك في أن الظروف التاريخية المؤسسة لمفهوم الدولة المدنية في الغرب، تميل إلى استقلال هذه الدولة في شؤونها عن هيمنة الكنيسة وتدخلها، فالدولة المدنية هي التي تضع قوانينها تبعاً للمصالح العامة والانتخابات بعيداً عن تدخلات رجال الدين والكهنوت، الأمر الذي يعني ارتباطاً معرفياً معاكساً بين مفهومين: **الأول** ينطلق من فضاء السلطة الدينية وتدخل رجالها في السياسة والدولة والمجتمع؛ **والثاني** تأسس في مواجهته داعياً للدولة المدنية وفصل أجهزتها ومؤسساتها عن أي تدخل أو مؤثرات دينية. وكان من الطبيعي أن يوظف هذا المفهوم في الغرب ليتخذ أبعاداً فلسفية وفكرية في الحياة تستبعد الدين من منظومته - بالكلّية - لتؤسس العلمانية كشرط أساسي في تلك الحكومات وكفلسفة في الحياة.

إذاً، الدولة المدنية اليوم، بمعزل عن الدين، هي دولة القانون والدستور الوضعي المستمدَّين من التجارب الإنسانية ومن الواقع لتنظيم حياة الناس والمجتمع ولتحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وتنظيم تداول السلطة والمساءلة والمحاسبة واحترام الرأي الآخر وإرادة الناس باعتبارهم مصدر كل السلطات ومرجعياتها النهائية. إنها دولة تقوم على مبدأ المواطَنة، أي أن جميع المواطنين لدى القانون سواء، وفي هذا يميّز البعض بين الدولة المدنية والعلمانية، اعتقاداً بأن الأخيرة معادية للدين؛ في حين تقر الدولة المدنية حرية الأديان وتحترم اختلاف الناس في معتقداتهم، وتؤمن لهم كل ما يلزم لممارسة حرياتهم الدينية، لكنها لا تفرّق بينهم على أساس الدين. ومرجعية هذه الدولة تتلخص في وجود دستور يعبر عن قيم ومعتقدات وأعراف المواطنين باختلاف انتماءاتهم الدينية والثقافية والعرقية، حيث تقوم الدولة على الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية على قاعدة المحاسبة والمساءلة وتداول السلطة واكتساب الحقوق على أساس المواطنة وكفالة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية واحترام التعددية والتداول السلمي الديمقراطي للسلطة عبر الانتخابات الحرة.

في المقابل، قدمت الدولة الدينية (الثيوقراطية) تاريخياً نماذج حكم استبدادية باسم «الحق الإلهي»؛ فهي دولة غير ديمقراطية، لا تحترم مبدأ المساواة بين المواطنين وتقيم تمييزاً بينهم على أساس الاعتقاد. وأخطر ما فيها أنها تجعل الحاكم يتكلم باسم الله، بحيث لا تجوز مراجعته، ويمتلك فيها مفاتيح الحق والباطل، الخير والشر، والجمال والقبح، والعدل والظلم، كما يمتلك فيها القدرة على إعلان الحرب وعقد السلم. وهيمن على نموذجها، الذي عرفه الغرب في العصور الوسطى، رجال الدين والكهنوت، فتحكّموا برقاب الناس وضمائرهم وأقاموا لذلك محاكم التفتيش لتطهير العباد من رجس ما يعتبرونه باطلاً أو شراً باسم الحق الإلهي. فأصبح ما أحلوه في الأرض حلالاً من السماء، وما أقاموه على الأرض ليس إلا بموجب تفويض ووكالة إلهية، ينبغي الإذعان والخضوع له دون مراجعة أو اعتراض، لأنه حينها يكون اعتراضاً على الذات الإلهية. وبهذا أصبح رجال الدين، في ظل هذا النمط، مالكي المعرفة المطلقة وممثلي الله وواسطته على الأرض ويوزعون بين الناس صكوك الغفران، فوقفوا ضد أي تغيير وعمدوا إلى تعطيل وسائل المعرفة العقلية والتجريبية، فأصبحوا قوة رجعية تقف ضد التطور والتقدم والحداثة.

يقدم الفكر الإنساني في الخبرة التاريخية حول نموذج الدولة والصراع الذي دار حوله بدءاً بالمضمون الفرعوني الوارد في القرآن الكريم ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾[1]؛ مروراً بمفهوم الدولة الدينية المرتبط بالمسيحية، منذ تحالفت الكنيسة مع الدولة الرومانية ومنحت أوامر الإمبراطور وتصرفاته قدسية دينية؛ وصولاً إلى نموذج «دولة الحق الإلهي»، أكثر من صيغة تجعل الحاكم إلهاً على الأرض تجب طاعته، والتي سادت في مصر القديمة وفي اليابان بكيفية ما وفي بعض الحضارات القديمة، تتصل معرفياً بنموذج «دولة الحق الإلهي» والتي تجد تعبيرها في القرون الوسطى على لسان لويس الرابع عشر: «إن سلطة الملوك مصدرها الله وليس الشعب، والملوك مسؤولون أمام الله وحده عن كيفية استخدامها». إن الفكر الإنساني إذ يقدم هذه الخبرة التاريخية، فإنه يضع مفهوم الدولة المدنية في سياقه المعرفي والسوسيولوجي، كنموذج ثوري شكّل قطيعة معرفية وفكرية ومفهومية مع منظومة متراصفة من القيم والعقائد والأعراف التي شيّدت بنياناً عقائدياً جامداً ومقدساً للدولة.

(١) القرآن الكريم، «سورة غافر،» الآية ٢٩.

وهي قطيعة ما كان لها أن تحدث إلا على وقع الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ وما تلاها في سياقات التنوير والنهضة والحداثة.

تطور مفهوم الدولة في الكتابات الغربية وتم إغناؤه بكمّ كبير من الإنتاج النظري، وكتب حولها نظريات كثيرة، غير أن ما استقرت عليه المشتركات في مفهوم الدولة الحديثة يتلخص بالتمييز بين الدولة والحكم، **فالأولى** (الدولة) كيان شامل ناتج من العقد الاجتماعي بين الأفراد يتضمن جميع مؤسسات المجال العام وكل أعضاء المجتمع بوصفهم مواطنين متساوين، بينما ينشأ **الثاني** (الحكم) داخل الأولى بفعل القوانين الوضعية وعبر الأغلبية والأكثرية حسب تعبير وصياغة جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤). وهذا القول أفضى به إلى الفصل بين السلطات ورفض الجمع بين السلطة التنفيذية والتشريعية في يد واحدة، مع تحديده لخط فاصل بين نظام الحكم المدني والاعتقاد الديني وتحديد صلاحية كلٍ من السلطتين. في حين ذهب صاحب **روح القوانين** شارل مونتيسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) ومنظّر مبدأ الفصل بين السلطات، إلى وضع حدود لهذا الفصل بحيث لا تصل إلى حد القطيعة، بل تقوم على نوع من التوازن والانسجام من خلال توزيع معين للصلاحيات بينها، وإيجاد سلطة قضائية (تحكيمية) ثالثة. وهو لذلك يعتبر أن عملية الفصل هذه هي الضمانة للحرية السياسية، وبالتالي لا بد من سلطة موازية تضع حداً للسلطة حتى تستقيم المعادلة.

تعززت مع جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٢) صاحب **العقد الاجتماعي** جملة أفكار منها المساواة التامة داخل الدولة والحرية لكل الأفراد بإطاعتهم للقوانين، والسيادة للشعب صاحب السلطات، ومأسسة السلطة السياسية التي يفترض أن تكفل احترام القوانين، وهو ما يتمظهر بالأطر التنظيمية للسلطة السياسية التي تعبر عن الإرادة العامة. السلطان ـ عنده ـ للشعب، ويعبر عن هذا السلطان بالقانون الذي هو خلاصة المصلحة العامة والإرادة العامة. لذلك فالسيادة للشعب مطلقة، ويعبر عنها من خلال الأطر المؤسسية المنتخبة المحددة لإرادته. هذه السيادة لا تتجزأ، لأن الإرادة العامة تكون عامة أو لا تكون. والحكومة في هذا المجال هيئة مكلفة تنفيذ القوانين واستدامة بقاء الحرية المدنية والسياسية، أي أنها عامل تنفيذي بحت يترجم وينقل قرارات الإرادة العامة إلى حقل الواقع.

من هذه الأفكار - وغيرها - نهل الفكر الدستوري النظري في الغرب، وأقام قواعده وأنشأ دساتير دوله الحديثة التي خضعت لتعديلات هنا أو هناك، بما يتناسب و«الإرادة العامة» و«المصلحة العامة» للسكان، بحيث أصبحت الحكومات خاضعة للمحاسبة والمساءلة كل فترة زمنية، ينتخب خلالها من يشغل مناصب فيها دورياً في اقتراع عام يضمن المشاركة العامة للشعب في إدارة شؤونه واختيار حكامه، وفي ظل تنافس دخلت فيه الأحزاب السياسية والتكتلات والقوى الضاغطة الإعلامية والاقتصادية كلاعب سياسي فاعل في صناعة الخيارات والتفضيلات والمواقف.

في المقابل من المفيد قبل محاولة إدخال هذه المفاهيم في الفضاء المعرفي الإسلامي، الوقوف على كيفية تشكل مفهوم الدولة والمجال السياسي في الإسلام: هل تم وفق التشريع الديني أم وفق تراكم الخبرة التاريخية؟ في الواقع، إن الإجابة عن هذا السؤال ترفع الكثير من اللبس الذي يحيط بالموضوع وتفتح الباب أمام إمكان فهم مختلف لواقع العلاقة بين الدين والدولة بعيداً من المصالح والأهواء والنزعات.

القارئ للنص القرآني لن يعثر في ما يختص شكل المجال السياسي ونظام الدولة على شيء، ما خلا بعض العموميات التي تتحدث عن الشورى[(٢)] والعدل، على الرغم مما يحفل به من تشريعات مختلفة تستهدف جوانب عديدة للاجتماع الإسلامي. وغياب التشريع القرآني الصريح كنص مرجعي ضابط يحتكم إليه المختلفون في الجوانب السياسية، كان من الأسباب التي ساعدت على تعميق الانقسام والصراع بين المسلمين. لكن ذلك الغياب كان واحداً من الأسباب الدافعة إلى ممارسة فعل الاجتهاد واجتراح نظم وقواعد وقوانين ليس منصوصاً عليها[(٣)]. ويكفي، دليلاً على ذلك، أن غياب ذلك التشريع لم يمنع المسلمين من إقامة دولة، ومن توسعة جغرافيتها السياسية مع الفتوحات، ولا من تأسيس فقه للسياسة واكب الدولة إياها بالتبرير والتسويغ والتنظير[(٤)].

---

(٢) ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [القرآن الكريم، «سورة الشورى،» الآية ٣٨]، و﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [«سورة آل عمران،» الآية ١٥٩].

(٣) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركات الإسلامية في صوغ المجال السياسي (بيروت: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ٣٦.

(٤) ليس من شكّ في أن أهمّ ممثليه ومؤسسيه هو الماوردي. انظر: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.]).

قدمت التجربة التاريخية الإسلامية - في المقابل - خبرة متميّزة ومتعددة تمثلت بالتجربة النبوية التأسيسية لإرساء دولة للمسلمين، ما عوّض غياب التشريع القرآني للمجال السياسي، وهي تجربة سيكون لها بعد انقطاع الوحي، ومن خلال الفتوحات الكبيرة التي قامت بها دور كبير في استكمال مهمة نشر الدعوة الإسلامية. هذه الدولة بدأت على يدي النبي (ﷺ) صغيرة وفتية، في رقعة جغرافية متواضعة (المدينة ثم مكة والحجاز بعامةٍ فيما بعد). غير أن الأسس التي قامت عليها منذ البداية، سترسم منطق تطور الاجتماع السياسي الإسلامي مستقبلاً. إذ إن النبي (ﷺ) منذ اللحظة الأولى في المدينة، وحين صكّ دستور الدولة أو «وثيقة الصحيفة» نص على ما يفهم منه بوضوح على عدم حصر المواطنة فقط بالمسلمين، بل اعتبر اليهود المقيمين في المدينة من مواطني الدولة، وحدد ما لهم من الحقوق والواجبات (يهود بني عوف أمة مع المؤمنين وللمسلمين دينهم،... مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم...) وحددت الوثيقة حدود الإقليم الجديد/ الدولة في المدينة، وقالت بترابط النصرة (وأن بينهم النصرة على من حارب أهل هذه الصحيفة). لذلك لا يمكن اعتبار دولة الرسول في المدينة «دولة دينية»، لأن أحد أهم الميزات التأسيسية والبنيوية لتلك الدولة، كما في الخبرة الغربية التاريخية، هي التوحد والتطابق ما بين الدولة والدين.

من جهة أخرى يمكن القول إن وثيقة «الصحيفة» كواقعة تاريخية تبيّن قيام الاجتماع السياسي الإسلامي على أساس «العقد بين الجماعات المكونة له». فقد توافقت بموجبه قبائل يثرب والمهاجرين على قيام اجتماع سياسي تحت قيادة الرسول محمد بن عبد الله، حيث تنازل كل فريق عن بعض حريته لضمان أمن «الجماعة» والدفاع عنها. وهذا نموذج تاريخي فريد ينسجم إلى حد ما، مع روح فكرة «العقد الاجتماعي» التي تخيّلها مفكرو عصر النهضة وقدموها كفرضية عقلية متخيلة لنشوء الدولة والسلطة.

وهنا لا بد من التمييز، على الأقل من الناحية النظرية، بين الدولة الإسلامية ومرجعيتها الشرعية والخبرة التاريخية المستحصلة والمتراكمة للمسلمين حولها، وبين نموذج «الدولة الدينية» ومرجعيتها وتجربتها التاريخية المتمثلة بالحروب الدينية لتجعل وبالإكراه كل رعيتها متدينة بدينها؛ وهو ما لم يشهده تاريخ الإسلام الذي اعترف بالآخر عقائدياً واجتماعياً. وهذا يستدعي، كذلك، التفريق بين أمرين: الدين والفكر الديني؛ فالدين تنزيل سماوي من قبل الله على النبي المنزّه عن مقتضيات الغفلة والنسيان والسهو

والخطأ والاشتباه. أما الفكر الديني فهو قراءة بشرية للدين، قابلة للخطأ والصواب. يعني ذلك أن هناك حقائق ثابتة في العقيدة وأموراً ثابتة في الشريعة، لكن إلى جانبها، هناك أمور متغيرة في الشريعة في إطار ما يعرف بالأحكام الأولية والأحكام الثانوية، وما يدل عليه هو إقرار مبدأ الاجتهاد على مدى عصور الإسلام، حتى إن النبي (ﷺ) عندما بعث معاذاً إلى اليمن سأله «بمَ تحكم؟ قال بكتاب الله، قال فإن لم تجد، قال بسنّة رسول الله، قال فإن لم تجد، قال أجتهد برأيي، قال فضرب رسول الله في صدره وقال: الحمد لله الذي وفّق رسولُ رسولِ الله لما يرضي رسول الله»[٥].

في هذا الإطار نلاحظ أن الإسلام لم يجعل الدولة أصلاً من أصوله الاعتقادية، ولا ركناً من أركانه، ولا حتى شعيرة من شعائره الثابتة. فقد اعتبر الفقهاء بما يشبه الإجماع أن نظرية الإمامة من الفرعيات كما ذهب الإمام الغزالي، وأنها ليست من أصول الاعتقاد كما قال الإمام الجويني. ووفق الشهرستاني والقرافي ثمة تمييز عندهما بين الدين أو الرسالة وبين الدولة والإمامة. فالرسول في الرسالة مبلّغ وفي الإمامة منشئ. ويحسم ابن تيمية بأنها ليست من أركان الإسلام ولا من أركان الإيمان، وصولاً إلى ابن خلدون الذي يراها من المصالح العامة المفوّضة إلى نظر الخلق.

فالأمة الإسلامية هي مصدر الدولة تختار رأسها وأجهزتها بواسطة أهل الاختيار الذين يتحددون وفق المصلحة وأعراف الناس والزمان، إذ ليس هناك من نص شرعي يحدد شكل هذه الهيئة، والأمة مصدر تقنين النصوص والتشريع «بما لا نص فيه» أي في منطقة الفراغ المسكوت عنها شرعاً، وهي في مجال الدولة، المنطقة الأرحب والأوسع. أما رأس الدولة فهو بشر مجتهد غير معصوم، والرسول وهو المعصوم بالوحي، شهدت ممارساته كحاكم لدولة، تغيير رأيه في كثير من الأمور التي شاور فيها أصحابه، ونراه يقول في آخر خطبة له: «ألا فمن كنت جلدت له ظهراً فهذا ظهري فليستقد، ومن كنت أخذت له مالاً فهذا مالي فليأخذ منه ومن كنت شتمت له عرضاً فهذا عرضي فليستقد ولا يقولن قائل أخاف الشحناء من قبل رسول الله. ألا وإن الشحناء ليست من شأني ولا من خلقي وإن

---

(٥) سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، سنن أبي داود، حقّق أصله وضبط غرائبه وعلّق حواشيه محمد محي الدين عبد الحميد، ٤ ج (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٠ ـ ١٩٥١)، ج ٣: كتاب الأقضية، باب: «اجتهاد الرأي في القضاء»، حديث ٣٥٩٣، ص ٣٠٣.

أحبكم إلي من أخذ حقاً إن كان له علي أو حللني فلقيت الله عز وجل وليس لأحد عندي مظلمة»[٦].

وإذا كان الإسلام لم يجعل الدولة أصلاً من أصوله الاعتقادية، كي لا تصل إلى مرتبة التقديس، فإن هذا لا يعني أنه لا ضرورة للدولة في المجتمع. فالقرآن فرض على المسلمين من الفرائض ما لا يمكن القيام به على أتم وجه، إلا إذا كانت هناك دولة تتحقق في أركانها دعوة الإسلام ومقاصده. وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وبالتالي أوجب الفقهاء قيام الدولة «لحراسة الدين وسياسة الدنيا». وإن اختلفوا في مصدر الوجوب ونوعه.

ثانياً: خطاب الإصلاح الديني: نهضوية منقطعة

ساهم انفتاح نخبة، من المثقفين والمصلحين المسلمين في القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين الميلادي، على التجربة السياسية والدستورية الأوروبية في التنبه إلى أمرين أساسيين، أحدهما له طبيعة نظرية والآخر له طبيعة موضوعية. وكلاهما يتصل بمجال المقارنة على مستوى المفاهيم وعلى مستوى الوقائع. فعلى مستوى المفاهيم أتاح هذا الأمر الفرصة لتجديد النظر في المفاهيم السياسية الإسلامية كمفهوم الشورى والحرية والإجماع والدولة والسلطة والدستور. وعلى مستوى الوقائع أمكن الإطلاع على ما وصلت إليه أوروبا من تطور سياسي ودستوري في أنظمة الحكم وإدارة السلطة وبناء الدولة وتقييد الحكم الدستوري وتشكيل المجالس النيابية التي تتيح مجال المشاركة السياسية للأمة والتخلص بالتالي من الحكم الفردي الاستبدادي. هذا الانفتاح والاطلاع أتاح مجالاً واسعاً لمقارنة ما نحن عليه سياسياً ودستورياً بما وصلت إليه أنظمة الحكم في أوروبا. ومنها مفهوم الدولة المدنية والديمقراطية والمجالس النيابية.

وفي هذا السياق يأتي النص الذي اشتهر كثيراً عن الشيخ محمد رشيد رضا في ردّه على أحد القرّاء الذين بعثوا إليه برسالة إلى مجلة المنار يتحدث فيها عن حصر الإصلاح بالإسلام. فأجابه الشيخ رشيد رضا عام ١٩٠٧م بقوله: «لا تقل أيها المسلم إن هذا

---

(٦) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية** (الرياض: دار الريان للتراث، ١٤٠٨هـ/ [١٩٨٨م])، ج ٥، ص ٢٠٣.

الحكم ـ المقيد بالشورى ـ هو أصل من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبهنا من حيث نحن أمة، أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الكريم»(٧). ويذهب إلى الاتجاه نفسه، رائد الإصلاح الديني الإيراني الإمام الشيخ محمد حسين النائيني صاحب نظرية «ولاية الأمة على نفسها» وذلك في دفاعه عن الحكم المقيد بالدستور في كتابه الشهير **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة**، إذ نراه يقول: «ما أشدّ جهلنا عبدة الظالمين، وحاملي شعبة الاستبداد الديني، بمداليل الكتاب والسنّة وأحكام الشريعة وسيرة النبي المطهر والإمام المكرم... وترانا عوضاً من أن نقول في حق الشوروية العمومية، هذه بضاعتنا ردت إلينا، نعدها مخالفة للقانون الإسلامي، فكأننا لم نقرأ تلك الآيات الواضحة الدلالة، ولم نحصل على مفادها... أما اليوم وقد حصلنا على شيء من التنبه والشعور وقمنا بأخذ مقتضيات ديننا من الأجانب مع تمام الخجل، قائلين هذه بضاعتنا رُدت إلينا...»(٨).

ويعبّر محمد إقبال (١٨٧٧ ـ ١٩٣٨) عن هذا التفاعل الفكري الإنساني للمسلمين بوضوح في تحليله للمعوقات التي أدّت إلى عدم تحوّل مفهوم الإجماع في الشريعة الإسلامية إلى نظام تشريعي ثابت وواضح المعالم. وهذا يعود ـ حسب رأيه ـ إلى أنه كان يتعارض مع مصالح الحكم المطلق الذي نشأ في التاريخ الإسلامي بعد عصر الخليفة الرابع مباشرة. ويخلص إلى القول: «إنه مما يبعث على الارتياح التام، أن نجد ضغط العوامل العالمية الجديدة، وتجارب الشعوب الأوروبية في السياسة، قد جعلت تفكير المسيحيين في العصر الحديث، يتأثر بما لفكرة الإجماع من قيمة وما تنطوي عليه من إمكانيات. إن نمو الروح الجمهورية في البلاد الإسلامية، وقيام جمعيات تشريعية فيها بالتدرج خطوة عظيمة في سبيل التقدم»(٩).

جاء ذلك في سياق دعوة الإصلاح السياسي والمطالبة بالحكم الدستوري تقييداً للحكم الفردي المطلق الذي كان سائداً في العالم الإسلامي، والمطالبة بالنظام

(٧) وجيه كوثراني، مختارات سياسية من مجلة «المنار» (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٢٣.

(٨) عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٩) محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٨٦)، ص ٢٠٠.

النيابي تحقيقاً لفكرة الشورى، وتأكيداً لمشاركة الأمة السياسية. وهذا ما سعى إليه جمال الدين الأفغاني وتيار الجامعة الإسلامية الذي ظل يدعو وينصح حكام الشرق، وخصوصاً مصر وإيران، إلى ضرورة العمل بالدستور وتأسيس مجالس نيابية للأمة. ففي إيران قدم الأفغاني مسودة دستور للشاه ناصر الدين القاجاري بهدف جعل إيران دولة دستورية يخضع فيها الشاه إلى الدستور، ويعطي مجلس الشورى حق إصدار القوانين: فلما طالعه الشاه وجد أن صلاحياته قد تقلصت لمصلحة مجلس الشورى والشعب، فرفضه معترضاً على مساواته بالفلاح والعامل. فأجابه الأفغاني: «أيها الملك اعلم أن تاجك وعرشك وأوامرك وأركان سلطانك ستكون أقوى بمعية الدستور. إن العالِم والعامل والفنان أكثر فائدة للبلاد من مقامك وعظمتك. اسمع مني قبل فوات الأوان، ولا تفرّط بهذه الفرصة الثمينة، بأن تكون في إيران حكومة دستورية لتهدم حكومة الاستبداد»[١٠]. كذلك عرض الأفغاني على الخديوي توفيق ضرورة الحاجة إلى تبنّي إصلاحات سياسية في حكومته عن طريق صوغ دستور جديد وتأسيس نظام نيابي يتمثل بمجلس الشورى. وقال له: «وإذا قبلتم نصحي وأسرعتم لإشراك الأمة في حكم البلاد، فتأمرون بإجراء انتخاب نواب الأمة، فتسن قوانين... فإن ذلك أثبت لعرشكم وأدوم لسلطانكم...»[١١]. فما كان من الخديوي إلا أن أمر بإخراج الأفغاني من مصر وتسفيره على ظهر باخرة كانت متوجهة إلى الهند.

كان لهذا النهج الإصلاحي الداعي للحكم الدستوري والنيابي في إطار تيار الجامعة الإسلامية تأثيرات كبيرة، وهو جاء في سياق حركة النهضة العربية التي عبر عن أفكارها رواد كبار، كرفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وعبد الرحمن الكواكبي، والشيخ محمد حسين النائيني، حتى ليمكن القول إن عصر هؤلاء قدم أوضح ما عند الفكر الإسلامي أكثر من أي عصر آخر حتى الآن، على المستوى النظري والعملي. لذلك يبقى هؤلاء الرواد بما قدموه على مستوى الفكر الإسلامي محور حركة التطور الإصلاحية الإسلامية التي تمثّلت بأهمية أفكارها وتجديدها وعظمة رجالها وريادتهم في هذا المجال.

(١٠) جعفر عبد الرزاق، الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي (طهران: مؤسسة الأعراف للنشر، ٢٠٠٠)، ص ١٣.

(١١) محمد باشا المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠)، ص ٧٩.

والواقع أنه لم يكن مصادفة أن وعت الإصلاحية الإسلامية مركزية مطلب الإصلاح الديني داخل مشروع النهضة وأدركت مبكراً أولويته في هذا المشروع. والقارئ اليوم في وقوفه على نصوص الشيخ محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي يجد نفسه أمام نصوص عميقة تبلورت مع تأكد استحالة النهضة عن طريق الإصلاح السياسي فقط على نحو ما جرّب ذلك وحاوله الطهطاوي والتونسي والأفغاني وغيرهم. دعوة الإصلاح الديني وجدت محركاتها في مسألتين: تمثلت **الأولى** بانتشار أنواع من التدين الشعبي والصوفي الذي التصق بالكثير من البدع، والثانية عبرت عنها تلك المبالغة في تعظيم الحاكم والخضوع له كاستمرار لفقه الدولة السلطانية التقليدية الآخذة في التبلور بما يشبه الدولة الثيوقراطية. مثّل هذا التطور في نظر الإصلاحيين خروجاً على عقيدة التوحيد من جهة، وانحرافاً بالإسلام كعقيدة ودعوة ودولة عن معناه الصحيح من جهة ثانية.

لا شك في أن دعوة الإصلاح الديني ما كان لها أن تحرز تلك الديناميكية الفكرية والاجتهادية إلا على قاعدة ما أنجزته السلفيات «الطرفية» السابقة لها، والتي انبعثت في نجد والسودان وليبيا على وجه الخصوص، وتمثلت بالدعوات الوهابية والسنوسية والمهدية، التي صرفت كحركات سلفية توحيدية مجمل طاقتها في مقاومة «البدع» وتثبيت فكرة التوحيد والحفاظ على نقاء الدعوة. لكن ما تميزت به دعوة الإصلاح الديني بحق، أنها تجاوزت تلك الحركات والدعوات السلفية حين أضافت إلى فكرة العودة إلى النص، التي هي جوهر المقولة السلفية، مسألة العقل ودوره في فهم ذلك النص وتأويله، بل تكييفه وتفسيره على النحو الذي تتحقق به «المصلحة» للأمة وفي ضوء متغيّر الزمان والمكان.

إلا أن الإصلاحية الإسلامية لم تتردد في اتخاذ موقف نقدي صارم من مسألة السلطة الدينية، معتبرة إياها حسب نصوص الشيخ محمد عبده «ليست من الإسلام»[١٢]. وهي نصوص حاسمة وفاصلة بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، وعدم جواز الجمع بينهما لأن الحكم في الإسلام «مدني من جميع الوجوه تتحصل شرعيته من الأمة

---

(١٢) «ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر. وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوّلها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم...». انظر: محمد عبده، **الأعمال الكاملة لمحمد عبده**، تحقيق محمد عمارة، ٣ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)، ج ٣، ص ٢٨٥.

حيث هي مصدر السلطات»[١٣]. ولا يخفى ما في هذا الخطاب النقدي التصحيحي من إعلان صريح يسقط المدوّنة الفقهية التاريخية للدولة السلطانية ويسحب من رجالاتها وإكليروسها الشرعية الدينية؛ بل هو يجعل السلطة السياسية فاقدة الشرعية الدستورية والشعبية، حيث الأمة هي مصدر السلطات. لم يكن تقويض مفهوم السلطة الدينية في الإسلام عند محمد عبده وسائر الإصلاحيين، سوى المدخل المنهجي إلى هدم شرعية الدولة السلطانية القائمة من خلال حرمانها من استغلال وتوظيف الرأسمال الديني في تبرير سلطانها السياسي. لذلك يبدو موقف الإصلاحية الإسلامية من الاستبداد الديني والسياسي والذي أبدع فيه الكواكبي[١٤]، جهداً نقدياً جريئاً قلّ نظيره، مكملاً لسياق منهجي نقدي أصاب بنيان المؤسسة السلطوية حين وجد في الاستبداد الديني مصدراً هاماً من مصادر إنتاج وتكريس الاستبداد السياسي.

تكمن أهمية ما فعلته الإصلاحية الإسلامية في أنها دشنّت نصاً نقدياً منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر كان عنوانه: الإصلاح الديني؛ وأحد أهم موضوعاته تقويض دعائم المدوّنة الفقهية التاريخية للدولة السلطانية وإسقاط مفهوم السلطة الدينية في ما بدا تحريراً لـ «المجال الديني» من التوظيف السلطاني المسيّس. وأهمية ما جرى يتمثل بأمرين: **أولاً** أنه أتى من داخل المنظومة الإسلامية ومنطوقها العقائدي، **وثانياً** أن هذا الموضوع ما زال فارضاً نفسه حتى اليوم على الفكر الإسلامي المعاصر، وإنْ بصيغ متعددة لكنها في الإجمال متصلة بمسألة العلاقة بين الدين والدولة أو الدين والسياسة، وتعبر عن نفسها بذلك الاستقطاب الأيديولوجي الحاد بين الإسلاميين والعلمانيين أو بين الإسلاميين أنفسهم على مختلف اتجاهاتهم وتياراتهم.

ثالثاً: خطاب الصحوة: استنهاض بلا إصلاح

قد يبدو الفكر السياسي الإسلامي وكأنه لم يتابع تراكمات ما أنجزه رواد الحركة الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر في مجال الاجتهاد والتطوير الفكري، بحيث ظهر وكأن هذا الفكر قد أصيب بقطيعة معرفية فصلته عن لحظة تطور ثورية

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

(١٤) عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، إعداد وتحقيق محمد جمال طحان، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، «الفصل الخامس: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» ص ٤٥٥.

على مستوى الاهتمامات والأفكار والاتجاهات. وقد عدت هذه القطيعة سبباً هاماً في التراجع الفكري الذي أصاب الفكر الإسلامي أواسط القرن الماضي والتي امتدت عملياً حتى أواخر الثمانينيات منه.

من أبرز المعطيات التي لعبت دوراً ضد مشروع الإصلاح الديني وأفكار الامام محمد عبده، أن آخر رمز من رموز الإصلاحية الإسلامية ممثلاً بتلميذه السيد محمد رشيد رضا كان من أوائل المتراجعين عن تراث الإصلاحية تلك وتراث أستاذه محمد عبده بخاصة. وهو تراجع أصاب أغلبية المسائل التي خاض فيها نهضويو القرن التاسع عشر، حول الاجتهاد، وعلاقة الديني بالسياسي، والاجتماع المدني وموجبات تطويره... إلخ. وكانت ذروة تعبيره عن ذلك التراجع انفصاله عن منظومة الفكر السياسي الحديث، وموضوعه الدولة الوطنية التي سبق وأخذ بها الإصلاحيون منذ العقد الثالث من القرن التاسع عشر مع الطهطاوي[١٥]، إلى العقد الأول من القرن العشرين مع الكواكبي، ثم مصالحته مع منظومة السياسة الشرعية، وبخاصةٍ مع الماوردي، وابن تيمية وعودته إلى المدونة الفقهية التاريخية التقليدية ثم إلى فكرة «الخلافة»، على أنها نظام سياسي نموذجي للرد على الاحتلال الاستعماري لـ «دار الإسلام»، وعلى إلغاء مصطفى كمال لنظام السلطنة العثمانية. لقد كان ذلك التراجع انقلاباً شاملاً دمرّ الفكرة الإصلاحية أو أتى عليها بالمحو[١٦]. وأصبح اليوم من المسلّم به أن هذا التراجع كان له الآثار البليغة في فتح الباب الواسع أمام فكر «الصحوة» الذي انطلق تياره مع مرشد «الإخوان المسلمين» الشيخ حسن البنا، منذ الربع الثاني من القرن العشرين[١٧].

وقد تكرس هذا التراجع في مستويين:

الأول: مع تشكل الدولة القطْرية نموذجاً سلطوياً واحداً قائماً على عنوان عريض مفاده أن النهضة لا يمكن أن تتطور خارج قوة الدولة، وقوة الدولة لا تقوم إلا بوحدة الأمة المعبّر عنها بحزب واحد يحمل ويترجم تطلعاتها في التنمية والتحرر والاستقلال. لذلك قامت الدولة وأنتجت ما يسمى ثقافة الزعيم وثقافة الإقصاء والمصادرة والعنف،

(١٥) في هذا، انظر: محمد رشيد رضا، «الخلافة أو الإمامة العظمى،» في: وجيه كوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦).

(١٦) في هذا، انظر: رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(١٧) بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، ص ١٨٧.

ودخلت في خصومات وتصادمات مع الخطاب الإسلامي، وتبنت خيارات فكرية وتشريعية فتحت المجال أمام انبعاث تجاذب أيديولوجي مهَد لصدام عنيف مع الخطاب الإسلامي بكل اتجاهاته وتياراته.

ظلت ثقافتنا العربية الإسلامية محكومة بهذا الإيقاع إلى أن بدأ يتهاوى مشروع الدولة القطْرية العربية، وبدأت بلدان عربية تؤسس لنوع من «التعددية السياسية» ضمن دساتيرها القطرية. إلا أن هذا التأسيس لم يكن ليخرج عن الثقافة الإقصائية ذاتها، لأنه لم يكن مبنياً على قناعة مبدئية تراهن على هذه التعددية لإحداث تنمية سياسية تكون مدخلاً إلى إنجاز الورشات الإصلاحية الكبرى، وإنما كان في الأصل محاولة استيعابية قصدها تسريع الانقلاب على كل المكاسب التي حققها المشروع النهضوي القومي وبخاصة في ما يتعلق بالقضايا الكبرى للأمة.

الثاني: تكرس هذا التراجع أيضاً بالتلازم مع قطيعة حدثت مع خطاب الإصلاحية الإسلامية، وإن لم تصل هذه القطيعة إلى حدود أن تصبح قطيعة «معرفية» كاملة، لأن الخطابين محكومان بمرجعية واحدة وإن اختلفا في الخيارات والمقاربات والتفسيرات. وقد نتج من هذا الاختلاف والقطيعة جملة أمور خطيرة تتعلق بقراءة أسباب التخلف والانحطاط وكيفية النهوض ووسائله. فبقدر ما نجح الخطاب الإصلاحي في توطين الكثير من الأفكار الحديثة في نسيج منظومته الفكرية التقليدية، محدثاً بعض الحيوية المعرفية الضرورية للتأقلم والتكيف وتأهيل نفسه وأمته للمنافسة مع تحولات العالم الحديث وجديد أفكاره الوافدة من خارج الفضاء الحضاري العربي ـ الإسلامي، كان ـ في المقابل ـ خطاب الصحوة متوجساً من المنظومة المعرفية الحديثة، رافضاً الاعتراف في أغلب الأحيان بشرعيتها، بل مقارعاً لها بأفكار السلف، مشدداً بذلك على الماضي وحراسة حقائقه المطلقة. فهو ـ على الأغلب ـ لم يكن يرى أي حاجة إلى معرفة «برانية» معتبراً الوعي الإسلامي مكتفياً بذاته.

صحيح إن الإصلاحيين والصحويين اجتمعا على الإسلام كعقيدة ومرجعية منهجية، إلا أن المشروع الفكري والمجتمعي الذي اختطه كل منهما يختلف جذرياً. فقد شقّ الإصلاحيون طريقهم نحو مشروعهم باعتماد قاعدة الاستثمار في الوعي والفكر والتربية والإصلاح الديني، وبالتالي فإن مشروعه يتأسس على دعوة فكرية وإنْ تضمنت بعض المعطيات السياسية، في حين اعتمد الصحويون في دعوتهم على

الاستثمار في السياسة وإن حمل مشروعهم مضامين فكرية، إلا أن مضمونه وقوامه مصمم على استلام السلطة وتطبيق الشريعة الإسلامية. وبالتالي لم يكن المثقفون هم جيش هذه الدعوة، على نحو ما كان عليه الأمر في الدعوة الإصلاحية، بل كان جيشها من المناضلين الملتزمين بفكرتها السياسية: إقامة الدولة الإسلامية. ولا يغيّر من هذه الحقيقة أن مجال الدعوة الصحوية زاخر بالمثقفين، لأن معظم ما ينتجه هؤلاء شديد الصلة بالمشروع السياسي الصحوي، وبالتالي فهو لا ينتمي في الأغلب الأعم منه إلى المقالة الفكرية[١٨].

وقد نجم عن ذلك أن المشروع الفكري الإصلاحي عُني بالرهان على المجتمع ووعيه، وإعادة تشكيل الرأي العام، وأسند إليه مهمة النهضة المطلوبة؛ وهو بذلك إنما كان يتطلع إلى ما يشبه «الثورة الثقافية» سبيلاً إلى تحقيق النهضة، في حين إن المشروع السياسي الصحوي عُني بالرهان على الوصول إلى «السلطة والدولة» من خلال التنظيم الحزبي مسنداً إليها دور الخلاص من «مجتمع الجاهلية»[١٩] وإقامة البديل الإسلامي؛ وهو هنا كان يراهن على «الثورة السياسية» سبيلاً للنهضة. ونتج من ذلك حصيلة مختلفة من استراتيجيات الدعوة لكلٍ منهما، حيث اعتمدت الإصلاحية الإسلامية على التربية والتثقيف والاجتهاد مداخلَ منهجية إلى بلوغ الهدف وتحرير الوعي الإسلامي من عوائق النهوض، بينما اعتمدت «الصحوية» أسلوباً دعوياً وشعبوياً في كثير من الأحيان، استهدف التجييش، والتجنيد، والتحشيد للأتباع والمناصرين لتحقيق مشروعها السياسي وهدف إقامة «الدولة الإسلامية»، من دون أن يكون من أولوياتها أو انشغالاتها المركزية العمل على تكوين رأي عام إصلاحي.

إن «القطيعة» بين فكر الصحوة الإسلامية وفكر الإصلاحية لم تحدث بشكل تام إلا مع الجيل الثاني لحركة الإخوان المسلمين، ممثلاً بسيد قطب وشقيقه محمد قطب، المرتكزة أساساً على أفكار أبي الأعلى المودودي التي كانت فكرة «الحاكمية الإلهية» عمدتها، والتي تطورت لاحقاً إلى أيديولوجيا تكفيرية متطرفة أنجبت على تخومها

(١٨) انظر في هذا المجال التحليل المقارن الموسّع بين الخطابين الإصلاحي والصحوي، في: المصدر نفسه، ص ١٥٤ ـ ١٦٤.

(١٩) كتب في هذا المفهوم سيد قطب في: معالم في الطريق، ومحمد قطب في: جاهلية القرن العشرين. حول هذا المفهوم، انظر: عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة. والواقع أنه يمكن استثناء مرشد الإخوان المسلمين حسن البنا من هذا الحكم، فقد بقيَ يتمتّع ببعض النَفَس الإصلاحي، مؤمناً بالتربية والتدرجية والواقعية خلافاً لما حدث من انعطاف في المنهج الفكري للإخوان بعده وخاصةً مع كتابات سيد قطب.

عدداً من التنظيمات والأطروحات. وما السلفية الجهادية والقاعدة، التي وضعت فكرة «الجهاد» ضمن منظومة دعوتها، إلا تمثيل لذروة هذا الفكر في التعبير عن سيرورته. وقد حاول بعض الرموز الفكرية في الصحوة الإسلامية أن ينبه إلى خطورة تلك «القطيعة» منذ البداية، وبخاصة حين أخذ الصدام بين الحركة الإسلامية والنظام الناصري يجنح نحو العنف، فقد اختار البعض حينها العودة إلى أفكار المؤسس حسن البنا كمنطلق فكري وسياسي معتدل، بينما اختار البعض الآخر إعادة الوصل بالفكرة الإصلاحية وبناء موقف نقدي من المرحلة القطبية وما بعدها.

ولعل التجربة الإسلامية في السودان بزعامة حسن الترابي، والتجربة الإسلامية التونسية التي قادها الشيخ راشد الغنوشي تمثل أفضل نموذجين اعتمدا القراءة النقدية والانفتاح والمراجعة والاجتهاد، يستلهم كل منهما بكيفية خاصة جوهر الإصلاحية الإسلامية المستندة إلى التدرج والاعتدال والاعتماد على المنهج التثقيفي والتربوي والتدريجي، على الرغم من المنطلق السياسي لبرنامجها. هذا بالإضافة إلى العديد من مثقفي «الصحوة الإسلامية» الذين تعود جذورهم إلى حركة الإخوان المسلمين (يوسف القرضاوي ـ محمد الغزالي ـ محمد سليم العوا ـ فهمي هويدي) أو إلى من التحقوا بالحركة الإسلامية وجاؤوا إليها من بيئات قومية أو اشتراكية (محمد عمارة ـ طارق البشري ـ منير شفيق وغيرهم) ممن يجمعهم الإيمان بوجوب استنهاض المشروع الفكري الإصلاحي وتطوير الوعي الإسلامي على قاعدة نقد الأفكار الجاهزة وإطلاق العمل العقلي بالاجتهاد بهدف ترشيد وتأصيل «مشروع الصحوة».

لا يمكن للقارئ المتفحص إلا أن يقف أمام حقيقة أن مشروع الإصلاح الديني شهد نهايته على يد تيار فكري من داخل الإسلام ممثلاً بتيار الصحوة والحركات الإسلامية المعاصرة، وكان هذا يعني أن الإصلاحية الإسلامية لم تنجح في ترسيخ ثقافة إسلامية جديدة من جهة، كما يعني أن خصوم الإصلاحية الإسلامية الذين انطلقوا في مواجهتها من موقع فكري مختلف كالموقع الليبرالي أو الحداثوي، لم يستطيعوا عرقلة انطلاقتها ولم يلتقطوا أهمية الدور التاريخي الذي كانت تقوم به.

وقد كان لافتاً أن الرموز الليبرالية من أمثال لطفي السيد وطه حسين، كانوا من أشد المفكرين وفاءً للشيخ محمد عبده، في حين نجح خصوم الإصلاحية الإسلامية الذين انطلقوا في مواجهتها من داخل المنظومة الإسلامية ومرجعيتها الفقهية والفكرية

في إسقاط حجية اللحظة النهضوية الإصلاحية في تاريخ الفكر الإسلامي الحديث، مكتفين بالنظر إليها من حيث هي «صدى لفكر الغالب في وعي المغلوب، لا من حيث هي مساهمة اجتهادية وتجديدية في النظر إلى مسائل الإسلام والاجتماع السياسي الإسلامي»[٢٠]. لقد وصلت ذروة الهجمات إلى حد اتهام الأفغاني وعبده والكواكبي بالدّس على الإسلام والسقوط في فخاخ الفكر الغربي. لقد وجه سيد قطب نقداً حاداً للفكرة الإصلاحية الإسلامية؛ فهي في نظره خانت الإسلام وتنكرت للعقيدة حين ارتضت الدخول في نسيج «الدولة الجاهلية المعاصرة» تحت عنوان البناء الديمقراطي على حساب مبدأ الحاكمية لله وحده[٢١]. وهو حسب أن مشكلة الإمام عبده أنه نظر إلى العقل والوحي كمتساويين لا أن الواحد منهما تابع للآخر. فعنده، ما من تساوٍ بين العقل والوحي لأن العقل المجرد لا يوجد في عالم الواقع بل في عالم النظريات والخيال[٢٢]. لكنه لا يوضح أين موقع الوحي في هذين العالمين «الواقع» و«الخيال».

لكن الأطروحة الصحوية الإسلامية تميزت، في ذروة تشددها، بتمركزها على أولوية «العمل السياسي» وتقديمه على أنماط النضال الأخرى. وهذه الاستراتيجيا «القطبية» التي مثلت عملياً منعطفاً منهجياً يختلف عن استراتيجية الإرشاد والإعداد التربوي والثقافي التي كانت مع حسن البنا لا تقل أهمية عن «أولوية السياسة». لقد بات شعار «حاكمية الله» وإقامة الدولة الإسلامية هو الطريق لأسلمة المجتمع، وهذا ما يتطلب «طليعة مؤمنة تمضي في الطريق إلى البعث الإسلامي الجديد»[٢٣] وصولاً إلى «المفاصلة» التامة مع المجتمع الجاهلي لإسقاطه من دون أي مهادنة أو تصالح أو مشاركة أو مدّه بأي عنصر من عناصر البقاء. كان من نتائج هذا الخطاب تدشين مرحلة من الصراع على السلطة استخدم فيها الأطراف المتصارعون العدَة الأيديولوجية اللازمة.

(٢٠) بلقزيز، المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٢١) هناك كتابات غزيرة لدى الحركات الإسلامية بكل اتجاهاتها توجّه النقد الحاد للإصلاحية الإسلامية، وهو نقد لا يناقش الأفكار والأطروحات بقدر ما ينزع نحو الإدانة أو التكفير في الغالب.

(٢٢) سيد قطب، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٨٩٢)، ص ٢٠ ـ ٢٢. وانظر تحليله الكامل لمكانة العقل في الإسلام، انظر أيضاً: حسين سعد، **الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٥٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ٢٠٢.

(٢٣) حول أطروحة سيد قطب، انظر: عماد، **حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**، ص ٤٠ ـ ٤٩، وسيد قطب: **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ١٧، ٢١ و٥٦ ـ ٥٧، و**نحو مجتمع إسلامي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣).

في ظل هذا المناخ أصبح الفكر الإسلامي مسكوناً بهاجس المؤامرة والخوف على الهوية، وعقدة الغزو الفكري والاختراق الثقافي. فقد ركز في تلك المرحلة على الصراع الأيديولوجي وعدّته المعرفية الآيلة إلى التحصين والدفاع في مواجهة الدولة القطْرية «الجاهلية» من جهة، والتيارات الأيديولوجية المرتدة من جهة أخرى، والتي زجت بنفسها في معترك الصراع تحت لافتة الانتساب إلى الديمقراطية والدولة المدنية وإعلان التلازم العضوي بين الديمقراطية والعلمانية وانتسابها مرجعياً إلى الفلسفة الليبرالية أو الاشتراكية. ونتيجة ذلك، جرى استبعاد وإقصاء التيارات الإسلامية، الأمر الذي زاد في تكوين صورة ملتبسة عن الدولة المدنية وحزمة المفاهيم المرتبطة بها وأهمها موضوع الديمقراطية والمشاركة في الانتخابات، والتعددية وغيرها، وساهم في صعود التيارات التكفيرية والمتشددة.

سادت الفكر الإسلامي السياسي في تلك المرحلة وجهة نظر رافضة للديمقراطية التي هي محور الدولة المدنية، بحيث إنها تؤدي إلى المساواة بين الإيمان والإلحاد في مجال الفكر؛ وبين الإباحية والتقييد في مجال السلوك الخلقي؛ وبين الرأسمالية المترفة الطاغية والتقييد لمصلحة الجماعة. والإسلام لا يقبل التسوية بين هذه الاتجاهات[٢٤]. وكان لكتابات الشيخ أبو الأعلى المودودي تأثير كبير في هذا المجال، إذ اعتبر بشكل واضح أن وصف الحكومة الإلهية أو «الثيوقراطية» أصدق تعبير لوصف الحكومة الإسلامية[٢٥]. فالديمقراطية عنده ليست من الإسلام في شيء.

وقد نشأ تياران في أوساط الإسلاميين: أحدهما رافض للديمقراطية وإن تم تسميتها «شورى» بسبب خلفيتها العلمانية. أما الآخر فقبل بآليات الديمقراطية لجذورها الشوروية.

المنظّر الأول لكفر الديمقراطية عربياً هو سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦) الذي قام خطابه الفكري على مفهومين: حاكمية الله وجاهلية العالم، واعتباره القوانين الإلهية أساس أي علاقة إنسانية سواء كانت سياسية أو اجتماعية. فالحاكمية الإلهية عند قطب هي المكوّن السياسي للتوحيد الذي يجب الالتزام به قطعاً، سواء لجهة تنمية المجتمع

(٢٤) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠)، ص ٨٢.

(٢٥) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٩)، ص ٣٥.

الفاضل، أو لجهة السماح بالحريات الشخصية والعامة. وبهذا المعنى فإن وظيفة الدولة هي، في الدرجة الأولى وظيفة أخلاقية، ودعوية، اجتماعية وسياسية، وليس لها الحق الشرعي في ابتداع حقوق جديدة أو مشاريع مبتكرة إن على مستوى الحريات السياسية أو التعددية أو الأحزاب السياسية(٢٦).

وعلى غرار قطب يذهب علي بلحاج الذي يعتبر أن الشورى هي فرض سياسي شرّعه الإسلام من أجل إزالة الاستبداد ويمثّل خروج الحاكم على حاكمية الله وتبنيه فلسفات وقوانين ومفاهيم سياسية غير إسلامية خروجاً على الشريعة ودخولاً في إطار الكفر(٢٧).

وكان للتيارات السلفية وحزب التحرير الإسلامي مواقف ذهبت في الاتجاه ذاته الرافض للديمقراطية، وصدر لها كتابات غزيرة في تبيان مساوئها وتعارضها مع الإسلام.

إلا أن حركة الإخوان المسلمين منذ تأسيسها مع حسن البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٥٩) قدمت خطاباً مختلفاً رأى فيه البنا أن الأشكال الدستورية للحكم في الغرب لا تخالف الإسلام. وهو يقول: «إن الباحث حين ينظر إلى مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية بكل أنواعها وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب ومحاسبتهم على ما يعملون من أعمال، وبيان حدود كل سلطة من السلطات ـ هذه الأصول كلها يتجلى أنها تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم. ولهذا يعتقد الإخوان المسلمون أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام، وهم لا يعدلون به نظاماً آخر»(٢٨).

تمثّل الحكومة عند البنا مركز الثقل في نظام الحكم الإسلامي، وشرعيتها مستمدة من الجماعة وهي مسؤولة أمامها وأمام الله، ويستمد الحكم سلطته

---

(٢٦) عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، ص ١٠٣ ـ ١٠٧، وسيد قطب: هذا الدين (القاهرة: مطبعة وهبة، ١٩٦٥)، ص ٣٣)، ومعركة الإسلام الرأسمالية (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥)، ص ٤٩.

(٢٧) علي بلحاج، فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام (بيروت: دار العقاب، ١٩٩٤)، ص ٣١ ـ ٩٩.

(٢٨) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: المؤسسة الاسلامية، ١٩٧٩)، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

ومسؤوليته من الجماعة. إذ إن الإسلام يعتبر العقد السياسي السبيل الصحيح إلى تولي سدّة الحكم، والحاكم يقف مسؤولاً أمام أمته، التي لها السلطة العليا في محاسبته. إذاً، يرتكز الحكم عنده على عقد سياسي بين الحاكم والمحكوم؛ الأمر الذي أسس ما يمكن التعبير عنه بـ «أسلمة الديمقراطية» والتمييز بين حاكمية الله وحاكمية البشر. وهو يؤكد حق الأمة في محاسبة حكامها ومراقبتهم عبر توسعه في فهم مبدأ الحسبة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن هذا المفهوم حسب رأيه، لا يقتصر على القضايا الأخلاقية والدينية فحسب، بل يشمل أيضاً القضايا السياسية والمصالح العامة، ويبين بوضوح الصلة التي تربطه بأهم أطروحات «الإصلاحية الإسلامية» التي أسقطت أي نزوع أو شبهة نحو «السلطة الدينية»، وأكدت بشكل قاطع مدنية الحكومة والسلطة بكونها عقداً سياسياً واجتماعياً بين الأمة/ الجماعة والحاكم.

وعلى الرغم من خروج التيار القطبي التكفيري الرافض للدولة المدنية وللديمقراطية من عباءة الإخوان المسلمين، إلا أن هذا التيار لم يعبّر في الحقيقة عن روح الفكر الإخواني الذي أرساه مؤسس الإخوان (البنا)، والذي وجد تعبيراته في كتابات عديدة منها ما كتبه الشهيد عبد القادر عودة[٢٩]، وعبد الرزاق السنهوري[٣٠] وضياء الدين الريّس[٣١]، والشيخ محمد أبو زهرة[٣٢] والشيخ محمد الغزالي، ويوسف القرضاوي، وجميعهم عمدوا إلى تأصيل مفهوم الشورى بجعله مبدأ ملزماً جامعاً للمسلمين؛ بل إن الشيخ أبا زهرة رأى أن النظام السياسي يجب أن يبنى على أساس العقل «لأن النصوص الواردة في سياسة الحكم محدودة وقليلة والثابت منها غير مفصل»[٣٣]، أما الشهيد عودة فقد ذهب إلى أن نظام الحكم الوحيد الذي يعرفه الإسلام هو الحكم القائم على دعامتين: طاعة الله واجتناب نواهيه، والشورى؛ أما إذا قام على غير هاتين الدعامتين فهو حكم لا ينسب إلى الإسلام.

(٢٩) انظر: عبد القادر عودة: **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي** (القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٥٩)، و**الإسلام وأوضاعنا السياسية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٥١).

(٣٠) عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣)، (وهي في الأصل أطروحة دكتوراه قدمها في جامعة السوربون عام ١٩٢٦)

(٣١) ضياء الدين الريّس، **الإسلام والخلافة في العصر الحديث** (القاهرة: دار التراث، ١٩٦٧).

(٣٢) محمد أبو زهرة، **الوحدة الإسلامية** (بيروت: دار الرائد العربي، ٢٠٠٨).

(٣٣) محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٦)، ص ٢٠.

رابعاً: خطاب التجديد:
تحديات المشاركة والإصلاح والثورة

كان لهذه الأفكار تأثير واضح في إطلاق اجتهادات أكثر عمقاً وجرأة في ميدان الفقه السياسي، فقدم الشيخ خالد محمد خالد مفهوماً للشورى يقترب كثيراً من مفهوم الدولة المدنية والنظام الديمقراطي، فوضع لها سبعة مبادئ تتلخص في أن: الأمة مصدر السلطات، والفصل بين السلطات، والانتخابات العامة للرئاسة والبرلمان، والاعتراف بالمعارضة البرلمانية، والتعددية الحزبية، والحرية الصحفية والفكرية. وكذلك فعل عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠) الذي يعد من أوائل الذين عبّروا عن وجهة جديدة في تطويرهم لمفهوم الدولة المدنية من منظور إسلامي. وقد قدّم رأياً قريباً مما قدمه علي عبد الرازق في هذا المجال، إلا أنه تابع ليرسم صورة للنظام السياسي والدولة استناداً إلى اجتهاد اشتّقه من خطبة أبي بكر الصديق المشهورة حين بويع بالخلافة، وضمّنها أفكاراً سياسية صارخة في الدعوة إلى استقلال الأمة الجزائرية حددها في ثلاثة عشر أصلاً، كلها تؤكد سلطة الأمة وحقّها في محاسبة الحكام وعزلهم ومساواة الناس أمام القانون وغيرها من مبادئ تؤكد مدنية الدولة[٣٤].

حاول الشيخ يوسف القرضاوي حل عقدة «الديمقراطية» التي تحولت كمصطلح إلى مشكلة عند بعض الإسلاميين فقال: «إن الذين يقولون بأن الديمقراطية منكر أو كفر أو إنها ضد الإسلام لم يعرفوا جوهر الديمقراطية، ولم يدركوا هدفها ولا القيم التي تقوم عليها» وأضاف «.. إنها توصلت إلى صيغ وأساليب وآليات معينة استطاعت بها أن تقلم أظافر الطغاة المستبدين، إن ما في الديمقراطية من مبادئ أصله عندنا، ولا مانع إطلاقاً أن نأخذها من عند غيرنا لتحقيق المبادئ والقيم الأساسية التي جاء بها الإسلام»[٣٥]. وانتقد من يزعمون أن الديمقراطية ضد حكم الله لأنها تقيم حكم الشعب، قائلاً إن الديمقراطية تعارض حكم الفرد المطلق وبالتالي فالمعادلة هي حكم الشعب ضد حكم الفرد المتسلّط وليس حكم الشعب في مواجهة حكم الله. وذهب إلى أن الشورى ملزمة

(٣٤) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٤.
(٣٥) يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨)، ص ١١١ و١١٤.

للحاكم وليس فقط مُعلمة له[٣٦]، وهو في هذا الاجتهاد إنما أقدم بالفعل على خطوة هامة في الفكر السياسي السني التقليدي.

أما الشيخ راشد الغنوشي، زعيم حركة النهضة الإسلامية في تونس، فهو في الواقع صاحب اجتهادات أكثر تنويراً وعمقاً في هذا الاتجاه، فهو في تنظيره للديمقراطية الإسلامية إنما يعيدها إلى مبدأ قديم هو التعاقد (أو البيعة)، استناداً إلى أن الإمامة عقدٌ بين الأمة والحاكم يلتزم فيه الحاكم إنفاذ الشريعة والنصح للأمة ومشاورتها، وتلتزم له إن وفى بذلك، السمع والطاعة... ويستنتج من ذلك أن الأمة هي مصدر كل سلطانه، وأن لها عليه السيادة في إطار الدستور (الشريعة)[٣٧]. ويخلص إلى أن النظام الإسلامي من جهة استمداد سلطة الحاكم هو الأقرب إلى النظام الديمقراطي والدولة المدنية. لذلك يعلن الغنوشي بوضوح التزامه بالفكر الديمقراطي الإسلامي، ورفضه لمقررات الفكر الاستبدادي القديم وعلى رأسها مسألة الطاعة المطلقة[٣٨]، ويرى الشعب «أمين الله على شرع الله» وأن من واجبه الامتناع عن تنفيذ ما يخالف الشرع والمبادرة إلى مقاومة السلطة الجائرة[٣٩]. ويذهب إلى وجوب تحديد مدة الولاية خلافاً للفكر السياسي السني القديم[٤٠]، ويرفض مبدأ الاستخلاف والتوريث منتقداً ذلك بمرارة[٤١]، ويقول: «إنها لكارثة حقيقية أن يبدأ تاريخنا بالشورى لينتهي إلى العصمة والاستخلاف والتغلب، لأن ذلك يعني شيئاً واحداً: تغييب الأمة وتهميشها»[٤٢].

ويعمق الغنوشي اجتهاداته في هذا الموضوع منطلقاً من التمييز بين ما هو ديني وما هو سياسي عند الفقهاء، والذي امتد إلى التمييز بين «نظام المعاملات ونظام العبادات، حيث اعتبروا الأخير مجال التقيّد والثوابت.. لكن مجال المعاملات هو مجال البحث عن المصلحة لأن الإسلام جاء لتحقيق العدل ومصالح الناس وهذا يتحقق من خلال إعمال العقل في ضوء مبادئ وقيم الدين. لذلك ظل هذا المجال يعرف تطوراً مستمراً

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٣٧) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ١٤١.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

ومنه نظام الدول». ويذهب إلى أن ما أنتج في هذا المجال إنما هو اجتهاد بشري قد يوافقه اجتهاد ويخالفه آخر، والدولة تمارس قدراً من الحياد تجاه هذه الاجتهادات. ويرى في ثورة الإمام أحمد بن حنبل في عهد الخليفة المأمون دلالة هامة، فهي عبرت عن رفض الإمام لتسلط الدولة على الدين ومحاولتها فرض تفسير واحد له. وكان من نتائج هذه الثورة أن العالم الإسلامي اليوم لا تسيطر عليه أي كنيسة، وظلت الدولة قائمة حتى اليوم من دون أن يسلم لها بأنها صاحبة السلطان على الدين، لذلك يقول «حين تمحور الإشكال الغربي حول كيفية تحرير الدولة من الدين أدى إلى ثورة كبيرة (مع العلمانية) لنيل هذه الغاية، فإن وجهاً من وجوه الإشكالية عندنا هو كيف نحرر الدين من الدولة ونمنعها من التسلط على الدين، وأن يظل هذا الأخير شأناً مجتمعياً متاحاً لكل المسلمين بأن يقرأوا القرآن ويفهموا ما شاؤوا. ولا بأس في التعدد الذي يفرض قدراً كبيراً من التسامح. أما إذا احتاج المسلمون إلى قانون فالآلية الديمقراطية المعاصرة هي خير تجسيد لقيمة الشورى في الإسلام بحيث لا يكون الاجتهاد حينئذٍ فردياً بل جماعياً قبل ممثلي الشعب. غياب الكنيسة مهم جداً في تراثنا. ربما أخواننا الشيعة فقط هم الذين عندهم فكرة المؤسسة الدينية بينما لا توجد في العالم السني مؤسسة دينية»(٤٣).

«حاكمية الواقع» تبدو اليوم هي المنهج السائد فوق عقائدية الإخوان والسلفيين، مع تفاوت واضح بين الاثنين. فلقد أراد الإخوان فعلاً منذ أيام حسن البنا الخروج من علمانية الفصل بين الدين والدولة التي سماها سيد قطب «الفصام النكد». لكن مقولته الشهيرة «الإسلام دين ودولة، مصحف وسيف» التي استولدت أولوية تطبيق الشريعة بواسطة الدولة، تفعل العكس في الواقع، بحسب القراءة النقدية لرضوان السيد، لأنها تفصل الشريعة والدين عن المجتمع، ثم تعيد فرضهما عليه من طريق الدولة والسلطة. وهكذا تحول الشريعة إلى أيديولوجيا سلطوية، تعطي السلطان السياسي ميزات ومهام دينية، وتزعم أن إيمان ودين دولة المسلمين ومجتمعاتهم ناقصان اليوم، غفلة وجهلاً أو كفراً، ولا بد من استعادتهما»(٤٤). يرى رضوان السيد أن المنظور الكبير للتاريخ

(٤٣) راشد الغنوشي، «الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر،» ورقة قُدِّمت إلى: الدين والدولة في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣)، ص ١٠٥

(٤٤) رضوان السيد: «الدين والدولة من منظور نهضوي،» ورقة قُدِّمت إلى: المصدر نفسه، ص ١٥٧، و«الدين والدولة في الوطن العربي (الملف الأول): الدين والدولة في زمن الثورات: المنظور النهضوي ومطالبه،» المستقبل العربي، السنة ٣٥، العدد ٤٠٦ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢)، ص ٢٩.

الإسلامي يعتبر الأمة مصدر السلطات، أو مصدر الشرعية للنظام كله، وأنه ما من داعٍ للتلفيق أو التوفيق بين التصورات الترسطوية والأخرى الحديثة كما فعل أكثر المنظرين للدولة الإسلامية في الأزمنة الإسلامية المعاصرة، وبالتالي فإنه لا حكم على المسلمين.

إن القول بامتلاك الدين نظاماً متكاملاً في السياسة والاقتصاد والاجتماع يصلح للتطبيق من أجل تصحيح النظام الاشتراعي القائم أو استبداله بالكلية هو تكليف للدين بما لا يطاق، كما يقول المتكلمون المسلمون. وقد تبين العجز عن ذلك بعد أن قضى الإسلاميون دهراً يجادلون في ذلك. وها هم في السلطة اليوم تحت عنوان الدولة «المدنية»، لا الدولة الإسلامية، والاقتصاد «الحر»، لا الاقتصاد الإسلامي، من دون التوصيفات العقائدية التي لطالما وظفوها في إطار «الصراع على السلطة».

اليوم في الزمن الجديد، يستعيد الناس إدارة شأنهم العام، حيث لا حكم عليهم إلا حكم حقهم ومصالحهم وإرادتهم العامة ورشدهم التدبيري في صون المصالح العامة وتطويرها، وفي إنتاج المؤسسات المؤهلة لذلك الصون والتدبير وتملك الإدارة، «لذلك من الطبيعي أن يكون خيارهم عصرياً ودستورياً وتعددياً وديمقراطياً ومؤسساً على مبدأ المواطنة كما ظهرت في شعارات الثورات وكما جاء في وثيقة الأزهر». إن الدين حاضن ومحضون من جانب جماعة المسلمين، ولا حق للسلطات، منتخبة كانت أو غير منتخبة، في التدخل فيه انتصاراً أو معارضة، لأنه خيارات الأفراد كعبادات مفروضة وأخلاقيات وقيم عامة، ونتاج التقاء تلك الخيارات على المستوى الجمعي كان الدين العام، الذي على السلطات صونه أو حراسته بحسب تعبير الماوردي، من ضمن حراستها للحريات والحقوق الأساسية للناس، وليس أكثر(٤٥).

أما الدكتور أحمد الريسوني (زعيم حركة التوحيد والإصلاح المغربية) فيكسر الحاجز النفسي الذي يقف أمام البعض من دون اقتباس الديمقراطية بحجة أنها بضاعة غربية، وبحجة اكتمال الدين، فيقدم قاعدة: «الاقتباس من الغير لما فيه خير» ليخلص منها إلى جواز الاعتماد على النظم الديمقراطية الغربية الحديثة والاقتباس منها ومن تجاربها وأساليبها. مستشهداً بأن الاقتباس سنّة جارية بشهادة القرآن ودلالة السنّة النبوية

---

(٤٥) السيد، «الدين والدولة في الوطن العربي (الملف الأول): الدين والدولة في زمن الثورات: المنظور النهضوي ومطالبه،» ص ٣١.

وسيرة الخلفاء الراشدين وكسب السلف الصالح[٤٦]. يذهب كذلك المفكر الإسلامي محمد سليم العوا في تبنيه الصريح للديمقراطية إلى الاتجاه إياه، فيتبنى إلزامية الشورى ابتداءً ولزومها انتهاءً، حيث لا يجوز للحاكم تركها وإلا كان عزله واجباً بلا خلاف، وأنها تشمل الشؤون العامة كافة[٤٧]. وهو يتخلى عن الحكم الدائم لـ «الحاكم» ويرى أنه لا يلزم المسلمين أن يبايعوا من يختارونه بيعة أبدية، بل يجب أن تكون هذه البيعة لمدة محدودة. من أجل منع الفتنة والفوضى. والحيلولة دون الاستبداد والفساد[٤٨].

واليوم بات مشهد ربيع الثورات العربية مرهوناً إلى حد بعيد بإنجاز واقعة التطور الديمقراطي وبناء أسس الدولة المدنية في كل من مصر وتونس بداية لما قد يشكل نموذجاً ودفعاً لما يجري لثورتي ليبيا وسورية، فضلاً عن اليمن وباقي الدول العربية المرشحة لمشهد مماثل.

لا يمكن تأجيل النقاش الحاد وطمسه في مسألة البحث عن هوية وشكل ومقومات الدولة في حقبة ما بعد التحول الثوري في مصر وتونس ، فالمعطى الديني كان حاضراً على الدوام في المجال العام ومؤثراً في إنتاجه السياسي والقيمي، ونجح طيلة الفترات السابقة في مصادرة المقدمات الآيلة إلى نشوء مجتمع مدني يقف في المسافة بين الدولة والفرد، وحال دون اعتبار التشريع والحريات والواجبات المتصلة بالفرد كمواطن، نتاجاً بشرياً. ويعود ذلك إلى فشل دولة ما بعد الاستقلال العربي في حسم موقفها وعلاقتها بالدين وبالهوية الوطنية، وفشلها من جهة ثانية في تقديم مشروع الدولة المدنية الحديثة.

بعد نجاح الثورتين المصرية والتونسية تصاعدت مخاوف التيارات العلمانية من إمكان سطوة وهيمنة القوى الدينية. وما عزز هذه المخاوف هو مسارعة الإخوان والسلفيين للإعلان عن تشكيل أحزابهم السياسية ذات المرجعية الدينية. ففي مصر كوّنوا جبهة سياسية للتصويت بالموافقة على التعديلات الدستورية وحماية المادة الثانية من الدستور وأطلقوا عليها اسم «غزوة الصناديق الكبرى». وأطلق الإخوان حزبهم السياسي (حزب الحرية والعدالة)، وأعلن السلفيون عن حزب النور، ثم تتالت الإعلانات عن أحزاب سلفية، وبنتيجة الانتخابات اكتسحوا بذلك المشهد السياسي بما

(٤٦) أحمد الريسوني. الشورى في معركة البناء (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دار الرازي، ٢٠٠٧). الفصل الرابع.
(٤٧) محمد سليم العوا، في النظام السياسي في الإسلام (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦)، ص ١٠٣.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ١١٢ و١١٥.

يؤشر إلى قوتهم السياسية والانتخابية الصاعدة حينها. وفي تونس أفضت الانتخابات إلى انتصار جبهة النهضة الإسلامية وبالتالي إلى ازدياد المخاوف بشأن تبديد بعض المكاسب المدنية والعلمانية التي راكمتها الدولة التونسية، وبخاصة في مجال المرأة والحقوق الفردية.

لقد كانت التجربة التركية حاضرة كنموذج للحكم يصلح للاقتداء به في سجالات الإسلاميين مع خصومهم العلمانيين المشككين بصدق التزامهم وتوجهاتهم «المدنية» من جهة، وفي مواجهة مؤسسات الحكم المتشككة بإعلاناتهم السياسية عن التحول نحو المشاركة السياسية السلمية. وعملياً، تطلعت شرائح عديدة من الإسلاميين إلى البحث عن مخرج من المأزق التاريخي للحركة الإسلامية التي عانت الإقصاء والمطاردة وحملات التشويه وغياب الثقة، وهي في اجتهاداتها بشأن طبيعة العلاقة بين الدين والدولة تعبّر عن نفسها في ثلاثة تيارات رئيسة:

ـ **الأول** تيار أيديولوجي شمولي لا يكفّ عن ترديد فكرة الحاكمية الإلهية أو تطبيق الشريعة بحرفيتها لكون حاكمية الإنسان غير شرعية على الأرض وأن مصدر السلطان هو الوحي الإلهي، يتمثل بطيف من السلفيين الجهاديين وصولاً إلى حزب التحرير.

ـ **الثاني** هو تيار ذهب إلى مدنية الدولة ولكن بمرجعية إسلامية، وهو تيار عمد إلى تطوير الكثير من مقولاته السابقة في اتجاه البحث عن الاجتهاد في موضوع الدولة والديمقراطية. وتمثل جماعة الإخوان المسلمين نموذجه.

ـ **الثالث** تيار ناشئ ومتأثر بالتجربة التركية يذهب إلى مدنية الدولة وفق قاعدة لا سياسة في الدين ولا دين في السياسة، لأن شكل السلطة وكيفية عملها لم يكن واضحاً في النص الديني المركزي ولا في الحديث النبوي. كما أن الإجماع لم يتوافر حول شكل الحكومة في التجربة التاريخية للخلافة الراشدة.. ومن ثم، فإن هذا التيار يؤكد تاريخية الإسلام السياسي ويتحفظ عن صلاحية الشريعة للتطبيق في كل زمان ومكان، وإن كان هذا التيار الذي يضم أطيافاً ليبرالية ويسارية وقومية لا يدافع صراحة عن المبدأ العلماني للدولة بعد أن أصاب مفهوم العلمانية تشويه كبير.

تجربة حزب العدالة والتنمية في تركيا حضرت بقوة وسط هذا السجال، وتنظر بعض الأوساط إلى «حزب الوسط» على أنه «النسخة المصرية» من العدالة والتنمية،

حيث ينطلق الحزب المصري من استلهام الحزب التركي. ويربط البعض بين شخصية مؤسسه المهندس أبو العلا ماضي ـ القيادي السابق في الإخوان المسلمين ـ وشخصية رجب طيب أردوغان في الخلفية الإسلامية مع التطور الفكري الذي يواكب العصر بمفهوم إسلامي. ويرى ماضي أن التجربة التركية لها خصوصية، إلا أنه لا يخفي احترامه وتأثره بهذا النموذج الذي حقق نجاحات ويجب أن يستفاد منه. كذلك يذهب علي صدر الدين البيانوني ـ المراقب العام السابق للإخوان المسلمين في سورية، الذي يرى أن الإخوان بقبولهم التعددية والتداولية والتشاركية والاحتكام إلى صناديق الاقتراع في أكثر من قطر عربي إنما استلهموا روح التجربة التركية. ويشير إلى ضرورة توافر «الشروط الصانعة لإطار التجربة» وهي الثقافة الديمقراطية واحترام سيادة القانون، وهي للمفارقة، متوافرة في تركيا العلمانية أكثر مما هي متوافرة في الأقطار العربية؟!

في المقابل يتحفظ السلفيون عن التجربة التركية لاختلاطها بأمور غير شرعية «لا يجوز إلا بغضها والاعتراض عليها» في إشارة إلى قبولهم بالعلمانية ومفاهيم الديمقراطية كأسس ونظريات ثابتة للحكم. ويذهب حزب التحرير أبعد من ذلك، إذ يعتبر العدالة والتنمية مجرد أداة أمريكية للتخلص من هيمنة الجنرالات المناوئين لها من أصحاب الولاء التقليدي الراسخ لأوروبا[٤٩].

وفي قراءته للتجربة التركية يعتبر الشيخ راشد الغنوشي أن غلبة الروح العملية على المجادلات الأيديولوجية جعل حركة التطور لديهم يسيرة، مكتفين بتأصيل فكر الحداثة في الساحة الإسلامية من قيم الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني مع صبغة صوفية من تراث البلد. وهو يزعم أن ما يصدر عن العدالة والتنمية مجرد خطط عملية تتصل بفقه الواقع، فقه تنزيل المبادئ في زمان ومكان محددين بما يقتضي ذلك من تدرج وترتيب الأولويات ورعاية الظروف، بحيث إن القرآن نزل منجماً، وكذا طبق، وكذا شأنه إذا أريد تطبيقه مجدداً؟! ويخلص إلى أن ما حدث في تركيا ثورة بيضاء ضد نظام سياسي ميت أصلاً، فجاءت صناديق الاقتراع لتعلن عن دفنه. فهو من الناحية الرمزية إعلان إفلاس مشروع علمنة تركيا وتغريبها. ولا يخفي الغنوشي فرحته الكبيرة بانتصار «الديمقراطية الإسلامية في دولة محورية

(٤٩) انظر: «رد على المقالة التي نشرت في صحيفة «وقت»،» المكتب الإعلامي لحزب التحرير (١٧ شباط/ فبراير ٢٠٠٨)، <http://www.hizb-ut-tahrir.info/arabic/index.php/spokemen/trkShow/2765>.

مثل تركيا، فهو حدث يستحق الاحتفاء من قبل كل القوى الديمقراطية على اختلاف مرجعياتها»[٥٠].

والواقع، أن حزب النهضة الإسلامي في تونس ظهر بصورة معتدلة منذ فوزه في أول انتخابات حرة في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١ واضعاً نفسه في أول تجربة لما يمكن أن يفعله الإسلاميون حال وصولهم إلى السلطة بعد الربيع العربي. يؤكد الحزب الذي حصل على نسبة ٤١,٧ في المئة من الأصوات لتشكيل المجلس الذي سيضع دستور تونس الجديد أنه لن يفرض الدين على قوانين البلاد، بل سيركز على توفير فرص عمل للعاطلين وتحقيق العدالة للجميع وأنه لن يحتكر السلطة وسيلتزم مبادئ الدولة المدنية.

وعادةً ما توصف سياسات الغنوشي بأنها استلهام لأفكار حزب العدالة والتنمية التركي، إلا أن بعض التدقيق يفيد أن الحزب التركي تأثّر بالقدر نفسه بأفكار الغنوشي. فهو منظّر إصلاحي نادر من نوعه، وكانت كتبه تترجم من العربية إلى التركية وتقرأ هناك منذ الثمانينيات، وكتابه **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** الصادر عام ١٩٩٣ اشتهر في تركيا أكثر مما اشتهر في تونس، وكان محظوراً حتى إطاحة زين العابدين بن علي. ويذهب بعض الكتّاب الأتراك إلى القول بإن حزب العدالة والتنمية ليس لديه منظرون على شاكلة الغنوشي، وهم لا يفصحون عن مرجعيتهم الدينية الكامنة وراء نظرتهم إلى الديمقراطية الإسلامية، فإن الغنوشي قام بهذه المهمة بوضوح من خلال تطوير وجهة نظر إسلامية عن الحرية ترجع إلى العالم الأندلسي الإمام أبي إسحق الشاطبي في القرن الرابع عشر، ومحورها تفسير المعايير الأخلاقية والقانونية في الشريعة في ضوء المقاصد العليا للشريعة.

في هذا المناخ «الربيعي» و«الثوري» جاءت زيارة رئيس الوزراء التركي رجب طيب أردوغان إلى القاهرة في أيلول/ سبتمبر ٢٠١١ والحفاوة الكبيرة التي استقبل بها من الإسلاميين. إلا أن تصريحاته «المصرية» حول «العلمانية» كانت بمنزلة الصدمة لجماعة الإخوان المسلمين وتحديداً عندما قال خلال لقائه مع قناة «دريم» التلفزيونية المصرية: الآن في هذه الفترة الانتقالية في مصر وما بعدها، أنا مؤمن بأن المصريين

---

(٥٠) انظر: راشد الغنوشي، «قراءة خاصة في تجربة حزب العدالة والتنمية التركي،» موقع التواصل الاجتماعي فيسبوك، <http://ar-ar.facebook.com/notes/>.

سيقيّمون موضوع الديمقراطية بشكل جيّد، وسوف يرون أن الدول العلمانية لا تعني اللادينية، وإنما تعني احترام كل الأديان وإعطاء كل فرد الحرية في ممارسة دينه». وأضاف: «لذا على المصريين ألا يقلقوا من هذا الأمر، وعلى المنوط بهم كتابة الدستور في مصر، التوضيح أن الدولة تقف على مسافة واحدة من كل الأديان، وتكفل لكل فرد ممارسة دينه»، وأوضح أن علمانية الدولة لا تعني أن يكون الأشخاص كذلك، «فأنا مثلاً لست علمانياً، لكنني رئيس وزراء دولة علمانية».

وأكّد أن ٩٩ بالمئة من السكان في تركيا من الديانة الإسلامية، وهناك من الديانة المسيحية واليهودية، لكن الدولة في تعاملها معهم تقف عند النقطة نفسها، وهذا ما يقرّه الإسلام ويؤكّده التاريخ الإسلامي. هذه التصريحات دفعت عصام العريان نائب رئيس حزب الحرية والعدالة الذراع السياسية لجماعة الإخوان المسلمين إلى الاعتراض على هذا التصريح، كونه جاء في صلب الصراع بين القوى السياسية المصرية حول هوية الدولة وقبيل الاستحقاق الانتخابي، إلا أن تصريحات رئيس الوزراء التركي لم تكن تخرج عن هذا الإطار، وقد تكون للتخفيف من وطأة هذا الاستقطاب السياسي الشديد الحاصل بين المعسكرين الليبرالي والإسلامي المصريين[٥١].

لم يتوقف الأمر عند هذا الحد، فقد حرّكت تصريحات أردوغان سجالاً واسعاً انعكس إلى تحوّل في موقف جماعة الإخوان المسلمين التي بالغت في استقبال أردوغان إلى ما يشبه استقبال الأبطال، كانت اللافتات الإخوانية من المطار إلى قلب القاهرة تعبّر عن هذه الحفاوة، إلا أن هذه التصريحات فاجأتهم إلى درجة رأى فيها محسن راضي الأمين العام لحزب الحرية والعدالة أن «النموذج التركي قد لا يكون قابلاً للتكرار في مصر بحذافيره، وكل شعب أو دولة لها ظروفها الخاصة»، ووصف الدعوات التي خرجت أثناء استقبال أردوغان لإقامة «خلافة إسلامية» بأنها «حماس شباب» ولا علاقة لها بالسياسة، معتبراً أن هناك محاولات تركية للهيمنة على المنطقة. إلا أن الهجوم الأشد قوة جاء من قبل المرشح الرئاسي المحتمل حازم صلاح أبو إسماعيل الذي ينتمي إلى التيار السلفي[٥٢].

---

(٥١) شيماء عبد المنعم، «لماذا فتح الإخوان المسلمون النار على قنبلة أردوغان العلمانية،» شبكة الرصد الإخباري، (٢١ أيلول/ سبتمبر ٢٠١١)، <http://www.coptreal.com/wshowsubject.aspx?sid=53067>، و«د. عمرو الشوبكي يكتب: أردوغان علماني أم إسلامي،» الوسط، ١٨/ ٩/ ٢٠١١.

(٥٢) صبري حسنين، «تجاهل أردوغان «الخلافة» ودعوته للعلمانية يثيران غضب الإسلاميين،» إيلاف (١٦ =

اللافت في كل هذا أن الإسلاميين الذين بالغوا في استقبال أردوغان وعلقوا آمالاً كبيرة عليه في ما يخص دعم التوجه الإسلامي لمصر، تناسوا أن الدولة العلمانية هي التي رفعت أردوغان إلى أعلى المناصب السياسية، ولا يمكن أن يتنكر لها بحكم دستور بلاده. المسألة الثانية أن حديثه لم يقلّل من شعبيته في أوساط المصريين، بل ربما في أوساط الإسلاميين، إنما الأهم أن أردوغان لم يقل في المضمون أكثر مما يقوله ويكرره الإخوان وحزب الحرية والعدالة وإنْ بصيغة «مدنية الدولة» ودولة المواطَنة التي أكّدوا هم في برامجهم السياسية أنها لا تتعارض مع مقاصد الشريعة الإسلامية في حفظ الدين والنفس والمال والنسل والعرض.

خامساً: الإضافات الأزهرية: إعادة إنتاج الفكر على أرضية الثورة

على وقع هذه المتغيرات دخل الأزهر كمؤسسة إسلامية مرجعية على خط الثورات وحركة الربيع العربي. والواقع أنه على الرغم من تدخل الحكومات في شؤون الأزهر، ومحاولات الإسلاميين تشكيل مرجعيات منافسة، إلا أن الأزهر بقي على الدوام يتمتع بقدرة لافتة على تجديد ذاته وعلى الحفاظ على موقع الصدارة كفاعل مركزي في توجيه الشأن الديني والفقهي في مصر وأنحاء كثيرة من العالم الإسلامي كما كان الحال تاريخياً.

وليس أدل على ذلك من تلك المعركة اللافتة التي خاضها الشيخ يوسف القرضاوي ضد الفتوى الأزهرية للشيخ الطنطاوي في نهاية عهده حول جدار غزة أيام مبارك. والتي ما إن عيّن الشيخ الدكتور أحمد الطيب شيخاً للأزهر حتى رفض الفتوى في هذا الأمر[٥٣]، وهو موقف عُدَّ منذ ذلك الحين إحياءً لدور الأزهر وعودته كمؤسسة دينية مستقلة سواء في علاقته مع النظام الحاكم أو في علاقته مع حركات الإسلام السياسي التي ما انفكت تحاول الهيمنة أو التسلل إلى مواقع القرار فيه.

= أيلول/ سبتمبر ٢٠١١)، <http://www.elaph.com/Web/news/2011/9/683038.html?entry=articlemostvisitedtoday>.

(٥٣) حسام تمام، «هل يعيد الشيخ أحمد الطيب زمن الأزهر الشريف،» الدستور (القاهرة)، ٢٧/ ٨/ ٢٠١٠.

على وقع الثورات العربية والثورة المصرية كان الأزهر في قلب الحدث فاعلاً فكرياً، وناظماً للخطاب، مستلهماً روح التغيير والثورة، من دون أن يغيب عن مشهدية الساحات وتطلعات روادها. وتمثل الوثائق الثلاث التي أصدرها منذ انطلاق ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير مرجعية فكرية إسلامية هامة للإسلام السياسي التنويري يطمح من خلالها إلى تجديد دور هذه المؤسسة «مستلهماً روح وتراث إعلام الفكر والنهضة والتقدم والإصلاح في الأزهر الشريف ابتداءً من شيخ الإسلام حسن العطار وتلميذه الشيخ رفاعة الطهطاوي إلى الإمام محمد عبده وأئمته المجتهدين من علمائه أمثال المراغي ومحمد عبد الله دراز ومصطفى عبد الرازق وشلتوت وغيرهم من شيوخ الإسلام وعلمائه إلى يوم الناس هذا» كما ورد في نص وثيقة الأزهر حول مستقبل مصر.

١ ـ وثيقة الثورة والخروج على الحاكم المستبد

صدرت الوثيقة الأولى في تشرين الأول/ نوفمبر ٢٠١١ على شكل وثيقة فتوى للوطن العربي والإسلامي تطرح مسألة في الفقه السني من أشد المسائل التي جرى حولها الخلاف، وتمس مسألة الطاعة للحاكم في الصميم. صدرت الفتوى وأعلن عنها شيخ الأزهر الدكتور أحمد الطيب «لتكون وسيطاً لفض النزاع بين حرية الشعوب واستبداد الحكام». وهي اعتبرت الإخلال بشروط أمانة الحكم وعدم إقامة العدل فيه مسوّغاً شرعياً لمطالبة الشعوب حكامهم بإقامة العدل ومقاومة الظلم والاستبداد. وقد اعتبرت الوثيقة أن شرعية السلطة الحاكمة من الوجهة الدينية والدستورية تعتمد على رضى الشعوب واختيارها الحر من خلال «اقتراع علني يتم بنزاهة وشفافية ديمقراطية». وقد أثارت الوثيقة فور صدورها ردود فعل كبيرة إذ اعتبرت إضافة نوعية تواكب الثورات العربية وتجيب عن التحديات الواقعية بروح اجتهادية جديدة ومعاصرة.

أهم ما في الوثيقة أنها اعتبرت أن الانتخابات بشكلها الحالي هي «البديل العصري المنظِّم لتطور نظم الحكم في الدولة الحديثة والمعاصرة، التي يجب أن تقوم على توزيع السُّلُطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، والفصل الحاسم بينها، وضبط وسائل الرقابة والمساءلة والمحاسبة، بحيث تكون الأمّة هي مصدر السُّلطات جميعاً، ومانحة الشرعية وسالبتها عند الضرورة وقد رفضت الوثيقة التفسير المبتور لآية الطاعة مبرزة الأسباب الشرعية والفقهية لهذا الرفض.

وعليه أباح شيخ الأزهر الخروج على الحاكم المستبد وعزله، حتى مع وجود آراء فقهية تطالب بالصبر عليه، مضيفاً: «ومن قال من فقهائنا بوجوب الصبر على المتغلب المستبد من الحكام حرصاً على سلامة الأمة من الفوضى والهرْج والمرْج ـ فقد أجاز في الوقت نفسه عزل المستبد الظالم إذا تحققت القدرة على ذلك وانتفى احتمال الضرر والإضرار بسلامة الأمة ومجتمعاتها».

وحددت الوثيقة الأسلوب بأنه «عندما يرتفع صوت المعارضة الوطنية الشعبية والاحتجاج السِّلمي، الذي هو حقٌّ أصيلٌ للشُّعوب لتقويم الحكّام وترشيدهم، ثم لا يستجيب الحكّام لنداء شعوبهم، ولا يُبادرونَ بالإصلاحات المطلوبة، بل يُمْعِنونَ في تجاهل المطالب الوطنية المشروعة التي تنادي بالحرية والعدالة والإنصاف، فإن هؤلاء المعارضين الوطنيين لا يُعَدُّون من قَبيل البُغاة أَبَداً، وإنّما البُغاة هم الّذين تحدَّدت أوصافُهم فِقهياً بامتلاك الشَّوكة والانعزال عن الأمّة، ورَفع الأسلحة في مواجهة مخالفيهم، والإفساد في الأرض بالقُوّة».

وأكد الطيب في الوثيقة، أن «الحركات الوطنية السِّلميّة المعارضة، هي من صميم حقوق الإنسان في الإسلام التي أكّدتها سائر المواثيق الدّوليّة، بل هي واجب المواطنين لإصلاح مجتمعهم وتقويم حُكّامهم، والاستجابة لها واجبٌ على الحكّام وأهل السُّلطة، دونَ مُراوغةٍ أو عنادٍ».

وتذهب الوثيقة إلى إدانة «قمع المظاهرات السلمية من قبل الأنظمة باستخدام السلاح من أجل المحافظة على وجودها بالسلطة»، وتعتبر هذا: «من قبيل البغي والعدوان الذي يجب محاسبة الحاكم عليه بعد عزله».

وتحسم الوثيقة الأمر وتعطي الحق بالمعارضة والاحتجاج السلميين في الدولة المدنية الحديثة كما تراها وتعتبر: «مواجهة أيّ احتجاج وطني سِلميّ بالقوّة والعُنفِ المسلَّح، وإراقة دماء المواطنين المسالمين، نقضاً لميثاق الحكْم بين الأمّة وحكّامها، ويُسقِطُ شرعيّةَ السُّلطة، ويهدر حقَّها في الاستمرار بالتَّراضِي، فإذا تمادتِ السُّلطةُ في طُغيانها، وركبت مركب الظلم والبغي والعدوان واستهانت بإراقة دِماء المواطنينَ الأبرياء، حِفاظاً على بقائها غير المشروع ـ وعلى الرغم من إرادة شعوبها ـ أصبحت السلطة مدانة بجرائم تُلَوِّثُ صفحاتها».

في هذه الحالة يصبح: «من حق الشعوب المقهورة أن تعمل على عزل الحكام المتسلطين وعلى محاسبتهم، بل تغيير النِّظام بأكمله، مهما كانت المعاذير من حرص على الاستقرار أو مواجهة الفِتَنِ والمؤامرات، فانتهاكُ حرمة الدَّم المعصوم هو الخطَّ الفاصل بين شرعية الحكم وسقوطه في الإثم والعدوان».

لم تكتفِ الوثيقة بهذا بل وجهت خطابها إلى الجيوش العربية والإسلامية ناصحة وطالبة منها «أن تلتزم بواجباتها الدّستورية في حماية الأوطان من الخارج، وأن لا تتحوّل إلى أدواتٍ لقمع وإرهاب المواطنين وسفك دمائهم؛ فإنه ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أو فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَميعاً﴾[٥٤].

في المقابل، توجهت إلى قوى الثورة والتّجديد والإصلاح مطالبةً «أن تبتعد كلياً عن كل ما يؤدي إلى إراقة الدماء، وعن الاستقواء بالقوى الخارجية أياً كان مصدرها، ومهما كانت الذرائع والتعليلات التي تتدخل بها في شؤون دولهم وأوطانهم». كما طالبتها بأن «تتحد في سبيل تحقيق حُلمِها في العدل والحريّة، وأن تتفادى النزاعات الطائفية أو العرقية أو المذهبية أو الدينية، حِفاظاً على نسيجها الوطني، واحتراماً لحقوق المواطنة».

وأكدت الوثيقة التي شارك في توقيعها جمع من قادة الفكر والرأي والسياسة أنه «بناءً على هذه المبادئ الإسلامية والدستورية، المعبِّرة عن جوهر الوَعْي الحضاريّ؛ فإن علماء الأزهر وقادة الفكر والثقافة يُعلنونَ مناصرتهم التّامة لإرادة الشعوب العربية في التجديد والإصلاح ومجتمع الحرية والعدالة الاجتماعية والتي انتصرت في تونس ومصر وليبيا، ولا تزال محتدمة في سورية واليمن، ويدينون آلات القمع الوحشية التي تُحاول إطفاء جذوتها، فشرعيّةُ أيّة سُلطةٍ مرهونةٌ بإرادة الشّعب، وحقّ المعارضة الوطنيّة السّلمية غير المسلحة مكفولٌ في التّشريع الإسلامي في وجوب رفع الضّرَر، فضلاً عن كونه من صميم حقوق الإنسان في المواثيق الدّولية جميعاً».

واعتبرت الوثيقة أنه «مِن العار أن تظلَّ المنطقة العربية وبعض الدول الإسلامية قابعة دون سائر بلاد العالم في دائرة التّخلُّف والقَهْر والطُغيان، وأن يُنسَبَ ذلك ظُلماً وزوراً إلى الإسلام وثقافته البريئة من هذا البُهتان».

---

(٥٤) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٣٢.

٢ ـ وثيقة مستقبل مصر: استراتيجية توافقية لبناء الدولة الوطنية في مواجهة الدولة الدينية

في سياق انفتاح الأزهر ومقارباته الجديدة، جاءت هذه الوثيقة أيضاً لتحمل دلالات خاصة، ذلك أنها صدرت بعد نحو خمسة أشهر من انتصار ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير في مصر في توقيت هام تعاظم فيه الحديث عن طبيعة الدولة وعلاقتها بالإسلام[٥٥] حيث شارك في وضعها ومناقشتها عدد كبير من العلماء والمفكرين من عدة اتجاهات فكرية ودينية وسياسية، فجاءت لترسم حدوداً دقيقة وتقدم رؤية اجتهادية إسلامية تنويرية في وقت أثار فيه تقدم الإسلاميين مخاوف البعض.

ترسُم الوثيقة كما تحدد مقدمتها: «شكل الدولة العصرية المنشودة ونظام الحكم فيها، وتدفع بالأمة في طريق الانطلاق نحو التقدم الحضاري، بما يحقق عملية التحول الديمقراطي ويضمن العدالة الاجتماعية، وذلك في إطار استراتيجية توافقية حماية للمبادئ الإسلامية التي استقرت في وعي الأمة من التعرض للتشويه أو الغلوّ وسوء التفسير، وصوناً لها من استغلال مختلف التيارات المنحرفة التي قد ترفع شعارات دينية طائفية أو أيديولوجية تتنافى مع ثوابت أمتنا ومشتركاتها، وتحيد عن نهج الاعتدال والوسطية، وتُناقِض جوهر الإسلام في الحرية والعدل والمساواة، وتبعدُ عن سماحة الأديان السماوية كلها».

كما أعلنت الوثيقة جملة من الأمور أهمها:

أولاً: دعم تأسيس الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة، التي تعتمد على دستور ترتضيه الأمة، يفصل بين سلطات الدولة ومؤسساتها القانونية الحاكمة. ويحدد إطار الحكم، ويضمن الحقوق والواجبات لكل أفرادها على قدم المساواة، بحيث تكون سلطة التشريع فيها لنواب الشعب؛ بما يتوافق مع المفهوم الإسلامي الصحيح، حيث لم يعرف الإسلام لا في تشريعاته ولا حضارته ولا تاريخه ما يعرف في الثقافات الأخرى بالدولة الدينية الكهنوتية التي تسلطت على الناس، وعانت منها البشرية في بعض مراحل التاريخ، بل ترك للناس إدارة مجتمعاتهم واختيار الآليات والمؤسسات المحققة لمصالحهم، شريطة أن تكون المبادئ الكلية للشريعة الإسلامية هي المصدر الأساس

---

(٥٥) صدرت الوثيقة بتاريخ ١٩ حزيران/ يونيو ٢٠١١.

للتشريع، وبما يضمن لأتباع الديانات السماوية الأخرى الاحتكام إلى شرائعهم الدينية في قضايا الأحوال الشخصية.

ثانياً: اعتماد النظام الديمقراطي، القائم على الانتخاب الحر المباشر، الذي هو الصيغة العصرية لتحقيق مبادئ الشورى الإسلامية، بما يضمنه من تعددية ومن تداول سلمي للسلطة، ومن تحديد للاختصاصات ومراقبة للأداء ومحاسبة للمسؤولين أمام ممثلي الشعب، وتوخي منافع الناس ومصالحهم العامة في جميع التشريعات والقرارات، وإدارة شؤون الدولة بالقانون ـ والقانون وحده ـ وملاحقة الفساد وتحقيق الشفافية التامة وحرية الحصول على المعلومات وتداولها.

ثالثاً: الالتزام بمنظومة الحريات الأساسية في الفكر والرأي، مع الاحترام الكامل لحقوق الإنسان والمرأة والطفل، وتأكيد مبدأ التعددية واحترام الأديان السماوية، واعتبار المواطنة مناط المسؤولية في المجتمع.

رابعاً: الاحترام التام لآداب الاختلاف وأخلاقيات الحوار، وضرورة اجتناب التكفير والتخوين واستغلال الدين واستخدامه لبعث الفرقة والتنابذ والعداء بين المواطنين، مع اعتبار الحث على الفتنة الطائفية والدعوات العنصرية جريمة في حق الوطن، ووجوب اعتماد الحوار المتكافئ والاحترام المتبادل والتعويل عليهما في التعامل بين فئات الشعب المختلفة، دون أي تفرقة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين.

كما أكدت الوثيقة جملة من المبادئ تتعلق بالالتزام بالمواثيق الدولية والانفتاح على الثقافة الإنسانية وتأكيد الحماية التامة لدور العبادة والاحترام الكامل لأتباع الديانات السماوية الثلاث، وضمان الممارسة الحرة لجميع الشعائر الدينية من دون أي معوقات، والحرص التام على حرية التعبير الفني والأدبي في إطار منظومة القيم، واعتبار التعليم والبحث العلمي ودخول عصر المعرفة قاطرة التقدم الحضاري في مصر، وإعمال فقه الأولويات في تحقيق التنمية والعدالة الاجتماعية ومواجهة الاستبداد ومكافحة الفساد والقضاء على البطالة، وفضلاً عن استرجاع الدور التاريخي القيادي لمصر على أساس التعاون مع المحيط العربي والإسلامي والأفريقي، تتضمن الوثيقة أيضاً دعوة إلى مشروع استقلال مؤسسة الأزهر ليسترد دوره الفكري الأصيل وتأثيره العالمي.

أ ـ وثيقة الحريات

وثيقة الحريات التي أطلقها الأزهر بمشاركة المثقفين المصريين مسلمين ومسيحيين، وبعد لقاء رعاه شيخ الأزهر الدكتور الطيب والبابا شنودة الثالث في ٨/ ١/ ٢٠١٢ وعدد كبير من القيادات المصرية في مقدمهم رئيس الوزراء كمال الجنزوري، جاءت أهميتها في توقيتها بعد الانتخابات، وكأنها وضعت كإطار مرجعي ناظم لكثير من السجالات أكثر مما كان الهدف منها تقديم تطمينات، ولترد من جهة أخرى على بعض التيارات المتشددة، وهي عملياً قدمت رؤية مثلت مدنية الدولة وجمعت بين الحداثة والتراث، وأقامت جسوراً عديدة بين الشباب والمؤسسات الدينية من ناحية وبين الأقباط والمسلمين من ناحية أخرى.

لقد تم التحضير لإعداد هذه الوثيقة طيلة ثلاثة أشهر بالتعاون مع التيارات والقوى السياسية العلمانية والإسلامية في محاولة من جانب مؤسسة الأزهر لتأكيد دورها كفاعل أساسي، وصوت رئيسي، وقائد للإسلام الوسطي المعتدل، في مواجهة تزايد نفوذ الإسلام الحركي الذي حقق الأغلبية في البرلمان المنتخب مما أدى إلى تعاظم مخاوف العلمانيين والليبراليين والأقباط.

حظيت وثيقة الحريات فور صدورها باهتمام مصري كبير، كما حظيت باهتمام عربي وإسلامي واسع أيضاً، نظراً إلى طبيعة صياغتها ومضمون الإشكاليات التي تتصدى لها. وقد رحبت القوى العلمانية والأقباط والمسيحيون العرب بهذه الوثيقة، على أنها ستكون دعماً من أعرق مؤسسة دينية لحماية وحفظ حريات ديمقراطية واسعة، وسط مخاوف متزايدة من سعي الجماعات المتشددة والمحافِظة مثل السلفيين إلى وضع قيود على تلك الحريات. وكانت هذه الأوساط قد وجدت في هذه الوثيقة كما في الوثائق السابقة دعماً لثورات الربيع العربي والحريات العامة والتغيير الديمقراطي، كونها لا تكتسب قوة علمية وشرعية فقط، بل باعتبارها تكتسب قوة أخلاقية لأنها تحظى بدعم علماء الأزهر وتهدف إلى التشديد على رؤية الإسلام المعتدل.

أبرز ما في الوثيقة التي أعلنها الدكتور أحمد الطيب شيخ الأزهر أنها أكدت حرية العقيدة والرأي والتعبير والبحث العلمي والفن والإبداع الأدبي لتكون أساساً يتضمنه الدستور الذي سيتم إعداده وعلى حق المواطنة الكاملة للجميع دون أن يمس ذلك

الحق في الحفاظ على العقائد السماوية وقداستها، بالإضافة إلى إقرار حرية إقامة الشعائر الدينية دون عدوان على المشاعر أو المساس بحرمتها قولاً أو فعلاً ودون خلل بالنظام العام.

ب ـ مشروعية التعدد

كما أكدت الوثيقة حق حرية الاعتقاد والتسليم بمشروعية التعدد ورعاية حق الاختلاف ووجوب مراعاة كل مواطنٍ مشاعر الآخرين والمساواة بينهم على أساس متين من المواطنة والشراكة وتكافؤ الفرص وجميع الحقوق والواجبات.

وشددت الوثيقة على أن حرية الاعتقاد ترفض نزعات الإقصاء والتكفير وترفض التوجهات التي تدين عقائد الآخرين ومحاولات التفتيش في ضمائر المؤمنين.

ج ـ حرية الرأي والتعبير أم الحريات

كما أعلنت الوثيقة أن «حرية الرأي والتعبير أمّ الحريات كلها، وتتجلى في الحق بالتعبير عن الرأي بمختلف الوسائل تعبيراً حراً كتابة وخطابة وإنتاجاً فنياً وتواصلاً رقمياً، بالإضافة إلى الحق في تكوين الأحزاب ومنظمات المجتمع المدني وحرية الصحافة والإعلام وحرية الحصول على المعلومات اللازمة لإبداء الرأي. بحيث يجب أن تكون هذه الحقوق مكفولة بالنصوص الدستورية لتسمو على القوانين العادية القابلة للتغيير».

د ـ احترام عقائد الأديان الإلهية الثلاثة

تعلن الوثيقة أنه «يترتّب على ذلك تجريم أي مظهر للإكراه في الدين، أو الاضطهاد أو التمييز بسَبَبِه، فلكلِّ فردٍ في المجتمع أن يعتنق من الأفكار ما يشاء، دون أن يمس حقّ المجتمع في الحفاظ على العقائد السماوية، فللأديان الإلهية الثلاثة قداستها، وللأفراد حريّة إقامة شعائرها دون عدوان على مشاعر بعضهم أو مساس بحرمتها قولاً أو فعلاً ودون إخلال بالنظام العام. وإنه لما كان الوطن العربي مهبطَ الوَحي السماوي وحاضن الأديان الإلهية ـ كان أشدّ التزاماً برعاية قداستها واحترام شعائرها وصيانة حقوق المؤمنين بها في حرية وكرامة وإخاء».

هـ ـ حرية البحث العلمي والإبداع الأدبي والفني

ترى الوثيقة أن التفكير في عمومه فريضة إسلامية، والبحث العلمي النظري والتجريبي هو أداة هذا الفكر، وأهم شروطه أن تمتلك المؤسسات البحثية والعلماء الحرية الأكاديمية التامة في إجراء التجارب وفرض الفروض واختبارها، وتذهب إلى أنه من حق هؤلاء امتلاك الخيال الخلاق والخبرة الكفيلة بالوصول إلى نتائج جديدة تضيف إلى المعرفة الإنسانية، «لا يوجههم في ذلك إلا أخلاقيات العلم ومناهجه وثوابته» كما كان يفعل رواد العلم المسلمون تاريخياً.

وتؤكد الوثيقة أن البحث العلمي الجاد أصبح قاطرة التقدم البشري ووسيلة اكتشاف سنن الكون ومعرفة قوانينه، وأنه آن الأوان لكي ندخل ساحة المناقشة العلمية العالمية. ولم تهمل الوثيقة، إلى جانب هذا، حرية الإبداع الأدبي والفني، فخصصت له حيزاً هاماً باعتباره ترقية للإحساس الجمالي وتثقيفاً للحواس الإنسانية وتعميقاً لخبرة الإنسان في الحياة، وهو أحد مظاهر ازدهار منظومة الحريات الأساسية في تحريك وعي المجتمع وإثراء وجدانه. فكلما ترسخت الحرية الرشيدة كان ذلك دليلاً على تحضره.

لا شك في أن الأزهر في هذه الإضافات والمساهمات الفكرية أعاد تشكيل دوره كفاعل ومرجعية حاضرة في ضمير الجماعة والأمة. ولا شك في أن دوره يرتبط بالحالة الديمقراطية، إذ كلما انتعشت اكتسب استقلالاً وتفرغ لرسالته من دون الارتباط بسلطة.

قد يتجاوز دوره تقديم المشورة والرأي، وقد يصبح أحد المراكز المشكلة للوعي الجمعي، ذلك أن إقصاءه طيلة الفترة الماضية قبل الثورة ربما أتاح الفرصة لبروز دعاة يوزعون الفتاوى ومرجعيات دينية متنوعة تتوزع ما بين التشدد والمحافظة والغلو. وبغض النظر عن أي شيء نجح الأزهر كمؤسسة وخلال فترة وجيزة في إعادة الاعتبار لموقعه، ليس كمؤسسة على المستوى المصري فحسب بل على المستوى العربي والإسلامي عموماً، فالوثائق خاطبت الوعي العربي الإسلامي والحكام العرب.

بل إن هذه الوثائق تناولت مسائل إشكالية في الوعي الإسلامي لعل أهمها مسألة الحريات والخروج على الحاكم المستبد والدولة الدينية وحقوق الإنسان في الإسلام؛ بل إن الأهم هو انفتاح الأزهر على المثقفين المصريين والعرب، من تيارات وطوائف ومذاهب متعددة، فقد شارك على سبيل المثال في وضع وثيقة «رؤية الأزهر والمثقفين

لمستقبل مصر» حسن الشافعي الرئيس السابق للجامعة الإسلامية في باكستان، وأحمد كمال أبو المجد المفكر الإسلامي، وسمير مرقص وليلى تكلا وجلال أحمد أمين وجابر عصفور والروائيون جمال الغيطاني ويوسف القعيد وبهاء طاهر والمخرج محمد فاضل، وعدد من المثقفين الأقباط، وقد جاءت هذه الوثيقة في خضم نقاش كبير حول الانتخابات التشريعية المصرية.

يبقى أن علاقة القوى السياسية بالأزهر تشهد معضلة حقيقية، فالعلاقة بين الحريات الدينية والأزهر علاقة معقدة، ويعكسها ذلك التنافس والتداخل، إذ إن تنامي دور الأزهر سوف يمثل تحدياً أمام نفوذ قوى دينية كانت تنفرد في الساحة الدينية كالتيار السلفي وجماعة الإخوان المسلمين وغيرهم. في المقابل، لطالما اعتبرت هذه التيارات الأزهر رمزاً لنظام سياسي فاسد يستخدمه كبوق يوفر له شرعية دينية عبر فتاوى معلبة تخدم رغباته.

يمثل التداخل الوجه الثاني من العلاقة بين الأزهر وتلك القوى، فالعديد من المنتمين إلى هذه الحركات لهم وجود داخل الأزهر بصورة أو بأخرى. وبالتالي فإن انفتاح الأزهر على المجال العام يعني المزيد من الوجود لهذه القوى والحركات كالإخوان والسلفيين داخل جدران ومؤسسات الأزهر. وفي هذا السياق تؤيد جماعة الإخوان استعادة الأزهر لدوره والاستقلال عن السلطة السياسية، لأن هذا لا يعني ولا يؤدي إلى إقصائهم أو الاستغناء عن دورهم في المجتمع. في حين لا يتفق السلفيون مع الأزهر حول الكثير من القضايا والاجتهادات الفقهية. في المقابل، ترحب القوى الليبرالية بدور الأزهر المتنامي، لكنها في الوقت نفسه تتخذ مواقف انتقائية من دوره، فترحيبها يتطلع نحو وضع الأزهر في مواجهة الحركات الإسلامية، لكنها ترفض أي دور رقابي للأزهر مباشر أو غير مباشر. إنهم يرون إلى الأزهر رمزاً للإسلام الوسطي المعتدل ويتوقعون أن يكون حائط صد في مواجهة تيارات دينية تصفها القوى الليبرالية بأنها تيارات متشددة تميل نحو التفسيرات الدينية الجامدة.

لقد عمل نظام مبارك على القضاء على أي محاولات لإحياء دور الأزهر ونجح في ذلك إلى حد بعيد. ومع ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير يحاول الأزهر استعادة دوره من جديد باستعادة مرجعيته واستقلاليته، فشرع في تشكيل لجنة مهمتها صوغ قانون جديد للأزهر يجسد هذه الاستقلالية، أهم ما فيه أن يعاد تشكيل هيئة كبار العلماء يكون

منوطاً بها انتخاب شيخ الأزهر ، فضلاً عن نقل سلطة الإشراف على أموال الأوقاف إلى الأزهر.

لقد ولد الأزهر من رحم السياسة مرتدياً ثوب الدين على حد تعبير الدكتور عمار علي حسن[٥٦]، إذ إن الأزهر تمكن منذ نشأته أن يجمع بين الديني والدنيوي، وهي الحقيقة التي لازمته، وإن تعرضت للتراجع حيناً. هذه العلاقة بين دور الأزهر الديني ودوره السياسي تناولها ناثان براون[٥٧] في دراسة هامة ليخْلص فيها إلى أن إرهاصات عديدة ساعدت على استعادة الأزهر لدوره عقب ثورة كانون الثاني/ يناير.

خلاصة

يتواصل السجال بكيفيات مختلفة ومضامين متعددة، لكنه يدور حول السؤال: هل حقاً الدولة المدنية الحديثة ضد الدين؟! وهو سؤال مطروح بقوة على خلفية الثورات العربية الراهنة. نلاحظ أن مصطلح «الدولة المدنية» يستخدم في الغالب تحاشياً لمصطلح «الدولة العلمانية» على الرغم من أن المضمون يكاد في نهاية المطاف يتطابق، وعلى الرغم من أن المتشددين، العلمانيين منهم والإسلاميين، لا يقبلون هذه التسوية النظرية «المطمئنة» التي إذا ما تم تأصيلها يمكن أن تزيل تلك «الفوبيا» المتبادلة بين الطرفين.

الدولة المدنية، في مرجعيتها الليبرالية التنويرية، وفي تأصيلها الإسلامي والعربي الحديث، لن تكون معادية للدين، وسوف تجمع بين الدين والدنيا وتعقد مصالحة بين الإيمان والعقل، وتفتح الطريق إلى بناء دولة المواطنة بعيداً عن النوازع الطائفية والمذهبية والمناحرات الأهلية. دولة المواطنة تؤسس فهماً عقلانياً للدين يقبله العلمانيون. والتراث الإسلامي العربي ملآن ببذور العقلانية التي سبقنا الغرب إليها؛ الدولة المدنية على خلفية الثورات العربية مشروع المستقبل الواعد لبناء دولة الإنسان المواطن؛ الدولة التي تقبل الاختلاف والتعدد والتنوع، الذي هو سنّة الله في خلقه،

(٥٦) عمار علي حسن، الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والأخوان المسلمين (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٦).

(٥٧) ناثان ج. براون، «الأزهر في حقبة ما بعد الثورة،» أوراق كارنيغي (مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، الشرق الأوسط) (أيلول/ سبتمبر ٢٠١١)، <http://carnegieendowment.org/files/al_azhar_arabic.pdf>.

حيث السلطة فيها للشعب والمساواة لجميع المواطنين في الحقوق والواجبات بغض النظر عن اختلافاتهم الدينية والمذهبية.

لقد استطاع الإسلاميون وللمرة الأولى تحويل الدين من مورد بيد السلطة السياسية المهيمنة إلى مورد للمعارضة السياسية، لكنهم اليوم يصعدون مع الثورات العربية إلى الواجهة السياسية ليساهموا في تشكيل الحكومات، فهل يبقى الدين معهم في صعودهم واحداً من أدواتهم السلطوية المستقبلية؟ الانتصار الذي حققته المعارضات الشعبية، والذي يبدو أن الإسلاميين هم أكثر الحركات المعارضة إفادة منه، يضع الجميع اليوم أمام فرصة تاريخية تتمثل بتحرير الدين من الدولة وإسناده إلى المجتمع، حيث موقعه الصحيح والمفترض في عصرنا اليوم. ولا يعني ذلك، القطع مع الإشكاليات المتصلة بضرورة الاجتهاد الشجاع حول مسائل وقضايا تتعلق بمسائل الحريات الشخصية والاجتماعية والدينية.

الفصل الثالث

الحراك الإسلامي
تحديات الدولة ومهام الدعوة

قد يناقش البعض في مصطلح «الربيع العربي»، بل وحتى في مصطلح الثورات العربية، ويذهب إلى الحديث عن تعريف المصطلحات ومدى انطباقها على الحالة العربية، ليحدثنا عن «شتاء» ينتظرنا، لمجرد أن هذا الربيع الذي نتحدث عنه أوصل الإسلاميين إلى السلطة عن طريق الانتخابات إلى بلدين عربيين ويطرق الباب بقوة في بلدان أخرى لإيصال تيارات إسلامية مماثلة.

تطرح هذه المفارقة الكثير من الأسئلة، أولها: ما هو دور الحركات الإسلامية في الثورات العربية؟ ولماذا حصدت في صناديق الانتخابات تلك الأصوات الكبيرة؟ وما هي التطورات الجديدة التي طرأت على الخطاب الإسلامي في نظرته إلى علاقة الدين بالدولة في ضوء هذا الحراك الثوري العربي؟! ما هي انعكاسات انتقال الإسلاميين إلى العمل السياسي العلني وانخراطهم في الحياة السياسية على خطابهم وبنيتهم التنظيمية وأساليب عملهم؟ سنحاول في هذا الفصل الإجابة عن هذه الأسئلة بطريقة تحليلية ومن خلال استخدام تقنية «دراسة **الحالة**» التي نرى أنها تصلح لتكون الأكثر تمثيلاً في أكثر من بلد عربي.

أولاً: الحركات الإسلامية والثورات العربية

ننطلق، في الإجابة عن هذا السؤال، من فرضية أساسية تجد أن الحركات الإسلامية لم يكن لها دور بارز في إشعال الثورات العربية، وذلك يعود في تقديرنا إلى أسباب كثيرة، يتعلق بعضها بطريقة عمل هذه الحركات والأسلوب الذي انتهجته في العمل السياسي والذي لا يضع في أولوياته أو ثقافته التظاهرات السلمية والاعتصامات المنظمة والمبرمجة، بل كان في احتجاجاته سرعان ما ينزلق نحو المواجهة العنيفة، بفعل القمع الشديد الذي تعرض ويتعرض له من الأنظمة الحاكمة، والتي تكررت سيناريواتها في أكثر من عاصمة وبلد عربي، حتى أصبح الكثير من رموز وكوادر الحركة الإسلامية

مشتتين بين المنافي والسجون والهوامش السياسية، الأمر الذي جعلهم يترددون في الالتحاق بالثورة منذ لحظة انطلاقها خوفاً من إحباطات جديدة، وتمهيداً لقراءة اللحظة التاريخية والمزاج الثوري الذي أطلق هذه الموجة التغييرية التي تجاوزت الأطروحات والقوى الأيديولوجية الكلاسيكية.

١ ـ هوية صانعي الثورات العربية

يطرح هذا الأمر سؤالاً حقيقياً عن هوية صانعي هذه الثورات ومفجريها؟

في الواقع لا يعني طرح هذا السؤال أنه لم يكن هناك ناشطون سياسيون ونقابيون تلقفوا الأحداث وأعطوها الأبعاد اللازمة للاستمرار، لكن ما نريد قوله إن الشبان الذين فجّروا الأحداث الأولى في تونس ومصر وليبيا واليمن ومصر لم يشتغلوا داخل شبكات وأطر تنظيمية سياسية جاهزة، تقف وراءها أحزاب المعارضة السرية أو العلنية التي نراها تتصدر أحداث الانتخابات اليوم.

هناك أسباب عديدة، بالتأكيد، تفسر قصور المعارضة التقليدية ـ بما فيها الأحزاب الإسلامية ـ عن إدراك المغزى العميق لما كان يجري أمامها، وعدم جاهزيتها في ذلك الوقت كي تساهم بقوة وفعالية في قيادة الأحداث، وهو ما سنجد له انعكاسات في الكيفية التي سارت فيها الانتخابات والنتائج التي أدت إليها فيما بعد؛ إلا أنه يمكننا أن نشير إلى بعض هذه الأسباب، وهي، وإن كانت سياسية، ذات أبعاد سوسيوأنثربولوجية وأمنية هامة.

ـ السبب **الأول** يتعلق بالخصائص السوسيولوجية التي بدت غامضة للفاعلين الأوائل للحالة الثورية. فقد كان أغلبهم شباناً متعلمين غير مؤطرين سياسياً، لم يرفعوا شعارات طبقية أو دينية أو أيديولوجية، الأمر الذي جعل الظاهرة التي شكلوها تستعصي على الفهم وخاصةً لجهة آفاقها.

ـ السبب **الثاني** يتعلق بالهشاشة الظاهرية للقوى الفاعلة التي فجرت الحدث والتي بدت مخيفة من جهة أن خصائصها السوسيولوجية بدت غير قابلة للاستمرار وبالتالي للبناء عليها، أو ربما يتم احتواؤها، وبالتالي فإن التسرع والانخراط فيها قد يكون مغامرة، وبخاصةٍ أن الذاكرة والخبرة التنظيمية تدفعان هذه الحركات إلى التمهل حتى لا تكرر مآسي الثمانينيات (مثال حماة في سورية، وأحداث باب السويقة في تونس عام ١٩٩٠)

فضلاً عن الصدام التاريخي بين عبد الناصر والإخوان، والمواجهة المستمرة التي تلته مع النظام المصري طيلة عقدي الثمانينيات والتسعينيات. إلا أن الإصرار والمواجهات بين المتظاهرين وقوى الأمن، دفعت إلى نوع جديد من التحليل بين الإسلاميين، فاعتبر بعضهم ذلك مكيدة لاستدراجها، وبعضها الآخر بدأ يدفع تدريجياً بطلائع شبابية، أو بالأحرى، يتسامح مع قطاعات الشباب في تنظيماته التي بدأت الانخراط في الحراك بشكل فاعل من دون قرارات قيادية في أغلب الأحيان، وكان هذا واضحاً في الحالات المصرية والتونسية واليمنية.

- **السبب الثالث** يتعلق بطبيعة الأنظمة الاستبدادية التي سدّت، في وجه أحزاب المعارضة المستقلة، جميع المنافذ المؤدية إلى تصريف طاقات الشباب والمؤدية إلى ساحات النشاط السياسي الجماهيري؛ فحاربتها بالاعتقالات التعسفية وأرهقتها بالمحاكمات المفتعلة وبتنشيط الانقسامات داخلها، في الوقت الذي كان سلوك المعارضة «الشكلية» التي تدين للأنظمة بالولاء يسقط الشرعية عن كل أشكال النشاط السياسي المعارض ويصمها بالفساد. لذلك كان تحرك هؤلاء الشباب البعيد من مناكفات المعارضات التقليدية الغارقة في الانقسامات، والمكوّنة من نخب المثقفين والحقوقيين أكثر تفلتاً من الهيمنة السلطوية.

هذه الملاحظات الأولية تبقي السؤال حول من أشعل فتيل هذه الثورات عصياً على الإجابة لجهة تحديد هويته كطرف محرك وفاعل، ذلك أن ثمة عوامل عديدة متقاطعة ومتداخلة ما بين مظالم سياسية واقتصادية واجتماعية إلى ثورة في تكنولوجيا الاتصال عبأت وسهلت انتشار «العدوى» الثورية» وفق «نظرية الدمينو»؛ ذلك أن ثورة في دولة عربية صغيرة مثل تونس، سرَت مثل تيار كهربائي عربي ضعيف ولكنه موصل للهموم والآمال والأجندات والأفكار. ولا يمكن انتقال أمل أو حلم الثورة عربياً من دون المشترك العروبي بين الأقطار العربية. صحيح أنه لا يجوز في عصرنا فرض الهوية على أحد، ولكن لا يجوز تجاهل القوة التوحيدية الجامعة للهوية العربية، كما لا يجوز أن توضع في تناقض مع الهويات الوطنية في زمن التحول الديمقراطي[١].

---

(١) عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة (الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١١)، ص ٦٦.

إذن يمكن القول إن هذه الانتفاضات والثورات لم تكن من صنع حركات بعينها أو تيار أيديولوجي محدد تخطيطاً أو تنفيذاً؛ بل بدت إسهامات الحركات الإسلامية التي التحقت متأخرة، تحت السقف السياسي المطلبي الذي صاغه الفاعلون الجدد الذين أشعلوا الثورة، دون حجمها وقدراتها الحقيقية والفعلية. وربما يعزو البعض هذا إلى ذكاء قيادات تلك الحركات وإدراكهم لحساسية اللحظة الثورية التاريخية، في ظل ما أشرنا إليه من إرث التربص السلطوي والرفض الغربي لهذه الحركات، ما قد يزيد من احتمال وأد هذه الانتفاضات في مهدها كما حدث في الجزائر أوائل التسعينيات.

مع ذلك دلّت الوقائع فيما بعد[٢]، من خلال تحليل عدد من المقابلات المفتوحة لقياديين ميدانيين لعبوا أدواراً فاعلة في كل من مصر وليبيا وتونس، على أن هذه القيادات فوجئت بتداعي الأحداث، وكانت تلهث وراء حركة الجماهير في المرحلة الأولى، ويمكن ملاحظة مجموعة نقاط في هذا المجال:

ـ إن شرارة هذه الانتفاضات في تحولها إلى ثورة عارمة، وبخاصةٍ في تونس ومصر لم تخرج من عباءة الأحزاب القائمة، وإنما من حركات اجتماعية وثقافية تتسم بالمرونة التنظيمية في حركتها وأفكارها، وهو ما يختلف جذرياً عن طبيعة وبنية الخطاب الإسلامي الحركي الذي يتسم بالمركزية الشديدة والالتزام الأيديولوجي والتنظيمي.

وهنا كان أمام الحركات الإسلامية أحد خيارين، إما المشاركة في هذه الانتفاضات والتي بدا أنها أخذت تتحول إلى ثورة تستقطب كتلاً شعبية عارمة وغاضبة ولكن وفق قواعد محسوبة بدقة، وإما عدم المشاركة مع ما يؤدي إليه ذلك من خسائر سياسية ومجتمعية، ليس فقط بين قواعدها بل أيضاً بين جموع الشعب، فضلاً عن تفويت فرصة تاريخية في إسقاط أنظمة تشترك في عدائها مع قطاعات عديدة.

ـ حسم الإسلاميون أمرهم في كل مكان للمشاركة بفعالية في وقائع الثورات؛ لم يكن ذلك إلا أمراً واقعاً فرضه تطور الأحداث الميدانية الذي كان سريعاً وحاول الجميع اللحاق به. فعلى سبيل المثال، لم تشارك جماعة الإخوان المسلمين في مصر

(٢) المقابلات المفتوحة التي أجراها أحمد منصور على تلفزيون «الجزيرة» مع قيادات الإخوان المسلمين الميدانيين والذين تحدثوا بوضوح عن يوميات المشاركة بالثورة، وكذلك قيادات تونسية وليبية.

والجماعات السلفية في تظاهرة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ المليونية في بداياتها(٣)، ولـم يكن هذا غريباً على الإخوان، فقد فضلوا الغياب عن المناسبات التي يمكن أن تتسبب بصدام مع السلطة طيلة السنوات الخمس الماضية رغم المناسبات العديدة التي مرت ودعت إليها منظمات وحركات عديدة (إضراب ٦ نيسان/ أبريل ٢٠٠٨). لا ينفي ذلك حقائق أن مجموعات إخوانية شابة انخرطت في أنشطة الثورة بفعالية منذ لحظتها الأولى (إسلام لطفي وأحمد عبد الجواد ومحمد القصاص ومحمد البلتاجي في مصر وعلي العريبي والعجمي الوريني في تونس) وهو ما عكس الفجوة الجيلية والفكرية داخل التنظيم الإخواني. مع ذلك لا يمكن إنكار أن جماعة الإخوان ما لبثوا بعد هذا التردد أن التحقوا بكل قوتهم وأصبحوا طرفاً فاعلاً في دينامية الثورة سياسياً وميدانياً وكان لهم الفضل في ثبات وحسم الأيام الأخيرة. كذلك كانت حركة النهضة في تونس التي عانت الضعف والتآكل في بنيتها التنظيمية والتفكك في ترابط قواعدها نتيجة الضربات المتلاحقة التي تعرضت لها طيلة عقدين متتاليين، فضلاً عن انفصال المستوى القيادي (الذي كان أغلب رموزه في المنفى) عن القواعد الحركية في الميدان.

ـ يلحظ المدقق في حركة الإسلام السياسي أنه بعد عقدين من المواجهات الدموية، تراجع الخيار العنفي في لغة الخطاب الإسلامي عند شرائح واسعة في منظماته وتقدمت مفردات الإصلاح والمشاركة والنصيحة على مفردات التغيير وإسقاط الأنظمة وتعطيل الدساتير وتكفير الحكام، وهم حين وجدوا أنفسهم في خضم حراك ثوري إلى جانب أطراف وقوى أخرى لم يعبّروا عن هويتهم الذاتية بشعاراتهم وأعلامهم ورموزهم الأيديولوجية المعروفة، ولا يعود هذا إلى أنهم لم يبادروا إلى إشعال هذه الثورات، وبالتالي لا يحق لهم تلوينها بشعاراتهم، وأيضاً ليس لتخوفهم من أن يتم إجهاض الثورة بسببهم فقط، وإنما لإدراكهم عواقب هذا الأمر على دورهم ما بعد نجاح الثورة، وإمكان بقائهم كجزء من التركيبة القادمة.

ـ تنوع المشهد الإسلامي في الثورات العربية بتنوع أطياف الإسلاميين الذين انخرطوا في الحراك الثوري، بحيث شمل للمرة الأولى مختلف فصائل وجماعات التيار الديني، بدءاً بالإخوان المسلمين، مروراً بالحركة السلفية، وانتهاءً ببقايا التنظيمات

(٣) خليل العناني، «التيارات الإسلامية في عصر الثورات العربية،» السياسة الدولية، <http://www.siyassa.org.eg/NewsContent/2/106/1580.............>.

الجهادية التي كان لها حضور في الثورتين المصرية والليبية بدرجات متفاوتة، وهو ما يؤكد تجاوز الحراك الثوري في بداياته لكل الأطر الأيديولوجية والعقائدية لمختلف القوى الدينية والسياسية. فلم يحدث مثل هذا الاصطفاف من قبل والذي ضم قوى متناقضة جمعت أحياناً بين السلفيين والصوفية في عمل يستهدف تغيير نظام الحكم، ليس فقط بسبب الاختلافات الأيديولوجية فيما بينها، بل أحياناً بسبب العداء التاريخي الذي وصل إلى حد الاتهام بالتواطؤ مع النظام السابق كما كانت الحال ـ على سبيل المثال ـ بين بعض السلفيين والإخوان.

٢ ـ الحركات الإسلامية وصناديق الانتخابات

لا شك في أن الفائز الأكبر حتى الآن في المحصلة الأولى للثورات هم الحركات الإسلامية. فقد اخترقت هذه الحركات أسوار الإقصاء والتهميش والقمع الذي فرض عليها بشكل استثنائي فاق بكثير ما فرض على غيرها من حركات وتنظيمات. فقد حُجبت عنها الشرعية ومُنعت من حرية العمل السياسي ودفعت أثماناً باهظة في مواجهة الأنظمة الاستبدادية؛ لذلك كان سقوط هذه الأنظمة يعني أن ثقافة الإقصاء والاستبعاد قد سقطت أيضاً، وأن الحواجز المانعة لانطلاق الإسلام السياسي واكتسابه مشروعية سياسية قد انهارت كلياً، فمنذ العام ١٩٥٤ وجماعة الإخوان المسلمين محظورة في مصر؛ ومنذ السبعينيات محظورة وملاحقة في سورية وليبيا؛ كذلك لم يحظ حزب النهضة باعتراف رسمي منذ مطلع الثمانينيات. لذلك سيشكل انفتاح المجال السياسي أمام هذه الحركات منعطفاً تاريخياً لاختبار عمل «الأطروحة» الإسلامية الحركية بدون أي قيود ومن خلال عقد تحالفات وائتلافات سياسية علنية، ما يتيح لها إمكانات التمدد والتجذر مجتمعياً وثقافياً.

لذلك لم يكن غريباً أن يطلق بعض الدعاة السلفيين المصريين على الاستفتاء الدستوري الأول بعد الثورة عنوان «غزوة الصناديق» تعبيراً رمزياً عن رؤيتهم لضرورة وكيفية النزول والتصويت في صناديق الانتخاب.

من جهة أخرى أطلق فوز مرشح الإخوان المسلمين بالرئاسة المصرية الحنين للوطن العربي القديم عند البعض في الداخل والخارج، الذي بدأ يروّج للحجة القائلة بأن الأنظمة السابقة قيّدت الحريات وخنقت التنمية، لكن الفوضى كانت تحت السيطرة والبلاد كانت أكثر أمناً واستقراراً. من جهة ثانية، أطلق الفوز نوعاً آخر من الممارسة

السياسية ذات الطابع «الكيدي» التي لا تغيب عن عين المراقب والمحلل، والتي بات يسيطر عليها نوع من التحريض المنهجي يمكن التقاط الكثير من مؤشراته، وذلك لتعميق شقة الخلاف بين التيارات الثورية المختلفة التي شاركت في فعاليات الحراك الثوري لإسقاط الأنظمة السابقة وبخاصة في مصر وتونس. ويتمحور أساس هذا التحريض على تعميق الفجوة بين التيار الإسلامي المعتدل الذي انتهج منذ ما قبل اندلاع الثورة بسنوات خيارات سلمية ديمقراطية وبين التيارات القومية والليبرالية واليسارية؛ وساهم بذلك بطبيعة الحال في التنافس الانتخابي الحاد بينهم والنتائج التي أدت إليه من جهة، وروح الاستئثار التي سادت بين من فازوا والخطاب التناحري المرافق له بطبيعة الحال والذي سمح للقوى المضادة للثورة أن تعمل على هذه الفجوة التي أصبحت تهدد مسار التغيير الديمقراطي برمته. وفي هذا يتحمل المسؤولية كلا الفريقين معاً، وإن كان الإسلاميون في الحالة المصرية قدموا مثالاً رديئاً خلال المرحلة الانتقالية لما يمكن أن يقدموا عليه في حال استئثارهم الكامل بالسلطة. إلا أن المانع الحقيقي لأي استئثار أو احتكار جديد للسلطة بجلباب إسلامي كما يتخوف البعض، لا يكون بعودة النظام القديم أو القبول المراوغ بحكم العسكر، بل بترسيخ التعددية السياسية والثقافة الديمقراطية وتحصينها من إمكان الوقوع في فخ الحزب الواحد من جديد أياً كان شعاره.

ثانياً: السياسة تروّض الأيديولوجيا: السلفيون في الميدان

كانت النتائج التي حققها الإخوان المسلمون في الانتخابات المصرية متوقعة إلى حد كبير، لكن المفاجأة حصلت في النتائج التي حققها التحالف السلفي بقيادة حزب النور الذي لم تكن له أي تجربة سياسية قبل الثورة المصرية. كما أنه لم يشارك في الثورة المصرية كما فعل الإخوان الذين دفعوا ثمناً باهظاً في المواجهات التي حدثت مع النظام، الأمر الذي يستحق التوقف عنده.

لا شك في أن صعوداً بارزاً شهدته الظاهرة السلفية خلال الألفية الجديدة، الأمر الذي يمكن رده قبل كل شيء إلى انتشار التدين كنتاج لمسار تصاعدي منذ بدأ في مطلع الثمانينيات وازداد وضوحاً مع التسعينيات. وكان التأثير السعودي والخليجي الوهابي فيه أكثر فعالية من التأثير الأزهري المصري بشكل خاص، وكذلك الشامي، والمغاربي

(المالكي). بل إن الخطاب السلفي اخترق جماعة الإخوان المسلمين نفسها التي تبنت بعض جوانب المنهج السلفي في بعض ملامح قضايا العقيدة التي تعتبر الجوانب الأكثر أهمية في الموضوع.

لعبت سوق العمل الواسعة في السعودية والخليج، والرحلات الواسعة إلى الأراضي المقدسة (حجاً وعمرة)، ووسائل الإعلام والفضائيات المتكاثرة، والطفرة المالية الخليجية، فضلاً عن ثورة تكنولوجيا الاتصال، أدواراً متداخلة لمصلحة التيار السلفي وأفكاره. ومن يتابع النص الإسلامي على المواقع الإلكترونية لن تفوته ملاحظة أن أكثره سلفي النزعة، هذا فضلاً عن الفضائيات الدينية المتكاثرة ذات الاتجاه السلفي الواضح، والمدعوم ـ في طبيعة الحال ـ سعودياً وخليجياً، وهو دعم رسمي وشعبي ومؤسساتي.

ثمة خصائص سوسيومعرفية مضافة ساهمت في انتشار التيار السلفي التقليدي بشكل خاص، أهمها أن عدداً كبيراً من الأنظمة وجد فيه تديناً مريحاً لدعوته إلى طاعة «ولاة الأمر» وتحريم انتقادهم في «العلن»؛ ووجده قابلاً للتوظيف في مواجهة «الإسلام السياسي» الإخواني وغير الإخواني، لذلك حظي بالرعاية والدعم في معظم الحالات، وبات تبعاً لذلك الأكثر حضوراً في المساجد مقابل حصارٍ ومطاردةٍ منظمةٍ لمجمل الطيف الإسلامي المسيّس كجماعة الإخوان المسلمين والتيارات السلفية الأخرى الأكثر تسيّساً، أكانت سلفية جهادية (تتبنى منهج العنف) أم سلفية إصلاحية تمزج في طرحها ما بين أفكار الإخوان وأفكار السلفية؛ من دون أن يسقط من اعتبارنا أن بعض هذه الدول سبق وأن راهنت على التيارات الصوفية واستخدمتها في مواجهة الإسلام السياسي والتيارات السلفية، كما في حالتي مصر والمغرب، إلا أن تأثيرها لم يكن كبيراً.

ورغم ما للإعلام من تأثير أفاد منه هذا التيار بشكل كبير ومنحه ذلك الحضور الواسع، إلا أن ذلك لم يكن ممكناً لولا النجاح البارز الذي حققه بعض الدعاة السلفيين الذين أصبحوا نجوماً على الفضائيات، يُستفتون ويعظون ويؤثرون أكثر بكثير من التيارات الدينية الأخرى التي تم التشكيك فيها والادعاء بفساد عقائدها أحياناً أو اتهامها بالخروج على طاعة «ولي الأمر» أحياناً أخرى.

ثمة جانب آخر لا ينبغي إهماله ـ في تقديري ـ يتعلق بالبساطة التي يتسم بها خطاب هذا التيار، والذي يمنح المؤمنين به نوعاً من اليقين الفردي والطريق السهل إلى

الجنة عبر تديّن فردي مبسط لا يتسبب بإشكاليات المواجهة السلطوية التي قد تواجهها التيارات الأخرى الأكثر تسيّساً؛ ذلك أن التيار السلفي التقليدي، يتجاهل السياسة، ويقدم خطاباً عمومياً ومسطحاً يتصف بالوعظ والنصح لأكثر القضايا السياسية المطروحة للنقاش على الساحة الإسلامية. إلا أنه في المقابل يتوسع في مجال العقيدة والعبادات وتصحيح ما يراه انحرافاً في السلوك الديني للمؤمنين، مركّزاً على التربية والأخلاق وبناء شخصية المؤمن.

يبقى جانب آخر شديد الأهمية سوسيولوجياً، يتعلق بالوسط الاجتماعي الذي يتحرك فيه التيار السلفي التقليدي في مصر. ففي حين كان الإخوان ينشطون في أوساط الطبقة المتوسطة وينهمكون في شؤون السياسة أكثر من شؤون الدعوة الدينية، كان التيار السلفي يفعل العكس. فمن طريق التديّن، تجد قطاعات كبيرة من الفقراء، الذين يمثلون الشريحة الأكبر، ملاذاً لها وطريقاً إلى النجاة في الآخرة، وزاداً إيمانياً تقاوم به ضغوط الحياة. لا يعني هذا أن التيار السلفي لم يخترق الطبقات الغنية وبعض المتوسطة، بل إن واقع الأمر أدى إلى اختراقات هامة على هذا المستوى. فهذه الشرائح الميسورة وجدت في خطابه تديناً سهلاً لا يؤثر في طلب الدنيا ونيل ملذاتها ولا يتطلب تضحيات في مواجهة سطوة الأجهزة الأمنية وبطشها.

السلفية التقليدية التي تعد الأكثر انتشاراً على الساحة العربية اليوم، وجدت طريقاً لها إلى مصر منذ مطلع القرن الماضي[٤]، وهي تاريخياً أعرق من الإخوان المسلمين، وشبكاتها سبقت بسنوات الإخوان في التجذر والانتشار في مدن مصر وقراها، إلا أنها بحلتها الجديدة انتعشت وازدهرت منذ الثمانينيات ومطلع التسعينيات مع بروز جماعة «الدعوة السلفية» في الإسكندرية وسطوع نجم مجموعة من الدعاة والمشايخ العلماء الذين أصبح لهم طلبتهم ومريدوهم أمثال: الشيخ محمد حسان والشيخ محمد حسين

---

(٤) تُعتَبَرَ «الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنّة» التي أسّسها الشيخ محمود خطاب السبكي، أحد علماء الأزهر، أولى الجمعيات ذات التوجّه السلفي والتي تأسّست عام ١٩١٣، ولا تزال تعمل حتى اليوم، ولها عدد من الفروع في الكثير من المحافظات، ثم تأتي بعدها «جمعية أنصار السنّة المحمدية» التي تأسست على يد الشيخ محمد حامد عام ١٩٢٦، ولا تزال ناشطة إلى اليوم. وللجمعيتين مجلات فكرية التبيان والتوحيد والمئات من المكتبات والأنشطة الدينية والمؤسسات الخيرية التي يشرف عليها عدد كبير من العلماء. لجمعية أنصار السنة مئة فرع وألف مسجد، وقد جرى ضمّها إلى الأوقاف منذ التسعينيات في إطار الإجراءات الحكومية. ورغم سلفية الجمعية الشرعية وجماعة أنصار السنة، إلّا أن السلفيين الجُدُد يشكّكون في نقاء سلفيتها بسبب الأصول الأشعرية والتأثير الأزهري لمؤسّسي الجمعيتين.

يعقوب والشيخ أبو إسحاق الحويني؛ والذين نجحوا في تمثيل القاعدة السلفية من خلال الجموع الكبيرة التي تحتشد للاستماع إلى خطبهم وتلتزم بفتاويهم. وسط هذا الفضاء تبلورت «الدعوة السلفية» وتأسس حزب النور بعد نجاح الثورة، وكانت النتيجة التي حققها جزءاً لا يتجزأ من سياق يدلل على تنامي تأثير مشايخ التيار السلفي الذين لم يفتوا ضد الانتخابات ولم يعارضوها رغم مواقفهم السابقة برفض الديمقراطية والأحزاب والانتخابات، ورغم بقاء قلة بقيت على موقفها تغرد خارج السرب تعرف في الوسط السلفي بالتيار المدخلي أو الجامي.

١ ـ السلفيون والثورة

مواقف السلفيين المصريين من ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير عبّرت عنها ثلاثة بيانات صدرت عن جماعة الدعوة السلفية في الإسكندرية[٥] ومجموعة فتاوٍ، أهمها فتوى الشيخ ياسر برهامي حين سئل عن حكم المشاركة في تظاهرة ٢٥ كانون الثاني/ يناير، فأفتى بعدم مشروعية ذلك.

أما البيانات الرسمية، فـ **أولها** الصادر في ٩ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ لم يتضمن أي دعوة إلى المشاركة في التظاهرات بل تضمن دعوة إلى التعاون لحماية الممتلكات العامة والخاصة والتحذير من التخريب والسلب والنهب والاعتداء على الناس، وشدد على ضرورة التعاون مع الجيش. **وثانيها** صدر في ٣١ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ ولم يختلف كثيراً في لهجته الوعظية عن الأول من دون الخوض في المسائل السياسية. أما **البيان الثالث** الصادر يوم ١ شباط/ فبراير ففيه غادرت الجماعة السلفية موقفها الغامض من الثورة والسياسة وقالت إن «تغيير الوضع السابق بات ضرورة حتمية، فلا يمكن أن يستمر من أدى بالبلاد إلى حافة الهاوية». لكن الجماعة حذرت في الوقت نفسه من

(٥) هذا التيار هو الأكثر حضوراً في مصر ويعرف أيضاً بـ «مدرسة الإسكندرية»، وتعود نشأته إلى منتصف السبعينيات لمجموعة طلاب خرجوا من صفوف «الجماعة الإسلامية» و«جمعية أنصار السنة المحمدية»، تأثّروا من خلال رحلات الحج والعمرة بشيوخ السعودية (عبد العزيز بن باز وبن عثيمين)، وبدأوا مسار تشكيل الدعوة السلفية في مصر، ثم كان تأثّرهم الثاني بمنهج الشيخ ناصر الدين الألباني الذي اشتهرت أفكاره بما يُعرَف بالسلفية العلمية، وتركيزها على منهج «التصفية والتربية» وتجنّب السياسة كشيوخ السعودية في طبيعة الحال، على المستوى التنظيمي كان للشيخ عبد الرحمن عبد الخالق (المفكر السلفي الشهير وكتابه الذي أثار النقاش حينها لـ **أصول العمل الجماعي**) تأثير في أوساطهم لجهة دفعهم نحو تبنّي بعض الأطر الجماعية في العمل بعدما كانوا يرفضون ذلك، ومن أبرز رموز هذا التيار المشايخ (عبد الفتاح أبو إدريس. ياسر برهامي، محمد إسماعيل، أحمد فريد، أحمد حطيبة، سعيد عبد العظيم، علي حاتم...).

عواقب وخيمة إذا استمرت التظاهرات، في ظل غياب قيادة لها وعدم توحد الأحزاب «فإن التقاتل وسفك الدماء وانتهاك الحرمات ستكون نتيجة التغيير». لذلك ساندت فكرة الفترة الانتقالية تمهيداً لانتخابات حرة حقيقية من أجل تولية من يستحق، وبالتالي فهي لم تتبنَّ شعار «إسقاط النظام» أو «الرحيل لمبارك» وحددت حزمة من الإصلاحات المطلوبة: إلغاء قانون الطوارئ، منع الاستبداد والقمع والتعذيب والسجن والاعتقال دون محاكمة، وإصلاح التعليم، وإصلاح جذري للإعلام، ورفع الاضطهاد الأمني الذي تعرض له الإسلاميون في مجالات التوظيف والتعليم والإعلام وغيرها[٦].

مع ذلك لم يتطرق البيان، ولا المؤتمر الذي سبقه، من قريب أو من بعيد إلى التظاهرات المليونية التي عمت البلاد؛ بل إن المتحدث باسم جماعة الدعوة السلفية ياسر برهامي اضطر في ١٠ شباط/ فبراير إلى إصدار بيان ينفي فيه ما أشيع على لسان أحد شيوخ الدعوة (محمد إسماعيل) من أن الجماعة غيرت موقفها وباتت تؤيد المشاركة في التظاهرات، مؤكداً أن مدح الشيخ محمد للشباب الذين قاموا بالثورة لا يعني أن موقف الدعوة السلفية قد تغير[٧]. لا يعني هذا أن تنظيمات سلفية وعناصر شبابية من التيار السلفي بقيت ملتزمة بالموقف نفسه، لأن هناك عناصر وشرائح سلفية انخرطت منذ البداية في فعاليات الثورة لكنها بقيت محدودة نسبةً إلى حجم التيار السلفي.

تغيّر موقف السلفيين بعد نجاح الثورة في إطاحة مبارك، وبرز تطور لافت في نشاطهم السياسي المصري. كانت البداية في بيان صدر مطلع شباط/ فبراير، وفيه طالبت جماعة الدعوة السلفية بالتشديد على «هوية مصر الإسلامية، والمرجعية الإسلامية للتشريع». صدرت بعده سلسلة بيانات تؤكد أن الانتماء الإسلامي لا يتصادم مع الوطنية وفيها تحذر من استخدام الإسلاميين فزاعة للغرب. ثم دشنت الحركة حملة «الدفاع عن هوية مصر الإسلامية» تحت شعار الإبقاء على المادة الثانية من الدستور رغم أنها لم تكن مطروحة ضمن المواد المقترحة للتعديل أو الإلغاء، وذلك كخطوة استباقية بنظرهم

(٦) «بيان الدعوة السلفية حول معالجة الموقف الراهن،» موقع صوت السلف الإلكتروني (١ شباط/ فبراير ٢٠١١)، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5139>.

(٧) من الكتب الهامة في هذا المجال ما أصدره مركز دراسات الوحدة العربية، انظر: محمد أبو رمان، السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣)؛ أميمة عبد اللطيف، «السلفيون في مصر والسياسة،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (الدوحة) (٢٦ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١)، ص ٥. وموقع أنا سلفي الإلكتروني، <http://www.anasalafy.com/>.

لإجهاض أي دعوة مماثلة[٨]. والواقع أن التشديد على المادة الثانية من الدستور حوّل الاستفتاء عن هدفه وأدى إلى استقطاب مجتمعي حاد نتج منه عملية تصويت طائفية كما يذهب إلى القول خصوم التيار السلفي.

وقد ترافق ذلك مع سلسلة حوادث أقلقت الأقباط المصريين، تمثل أهمها باعتراض أهالي محافظة قنا على تعيين محافظ قبطي، ثم البروز النشط لمشايخ الدعوة السلفية عبر ظهورهم الإعلامي المكثف وخوضهم في نقاشات سياسية تفصيلية، الأمر الذي أثار موجة من التساؤلات عن حقيقة موقف السلفيين من جملة التحولات السياسية في البلاد.

في الواقع كانت الحركة السلفية المصرية التقليدية تقف على مفترق طريق سوف يميز مسارها في المرحلة المقبلة. فهي طيلة المرحلة السابقة اختارت «عدم الخوض بالسياسة». وفي مقالة مطولة للشيخ ياسر برهامي عام ٢٠٠٨ أحد ابرز قادة «جماعة الدعوة السلفية» يقول فيها «إن كون المرء جزءاً من اللعبة السياسية يعني المساومة على المبادئ» معتبراً أن «تجربة الحركات الإسلامية في السياسة غير مشجعة على الإطلاق، لأن هؤلاء تخلوا عن مبادئهم وهويتهم الإسلاميتين لمنصب هنا أو فرصة هناك»، وخلص حينها إلى أن «تجنب المشاركة في العملية السياسية بصورتها الحالية... هو في حد ذاته فعل احتجاج سياسي... لأن رفضك أن تكون جزءاً من العملية السياسية هو أحد السبل لنزع الشرعية عنها»[٩].

لذلك كان السلفيون دائماً يمتنعون عن التصويت في الانتخابات البرلمانية لأنها تضفي الشرعية على مجالس تحكم بالباطل «حيث تسنّ فيها قوانين مخالفة لأحكام الإسلام». لكن هذا الواقع تغيّر بعد الثورة، حتى إن الشيخ محمد حسان، أحد الشيوخ الدعاة البارزين سيدعو علماء «جماعة الدعوة السلفية» إلى إعادة النظر في كثير من المسلّمات، ومنها مسألة الترشح لمجلس الشعب والشورى والرئاسة والحكومة[١٠]. ولن تتأخر الجماعة كثيراً في التجاوب مع هذه الدعوة معلنةً في بيان صدر بعد أسبوعين

---

(٨) بلغ عدد أعضاء صفحة الحملة خلال أسبوعين سبقا الاستفتاء على الدستور في ١١ آذار/ مارس ٢٠١١ أكثر من ٣١ ألف عضو.

(٩) ياسر برهامي. «المشاركة السياسية وموازين القوى،» موقع أنا المسلم الإلكتروني (١٥ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠)، <http://www.muslm.org/vb/showthread.php?404842>.

(١٠) الشيخ محمد حسان، «خطبة في مؤتمر بمحافظة المنصورة» (١٨ شباط/ فبراير ٢٠١١).

من ندائه بأن الجماعة قررت المشاركة الإيجابية في العملية السياسية، معيدة أسباب التغير الذي طرأ على موقف السلفيين، إلى التغير الذي طرأ على الحياة السياسية نفسها وأهمها توافر الحريات، وثانيها ضرورة «توجيه الشعب المصري إلى ما يتوافق مع مرجعيته الإسلامية».

إلا أن واقع الأمر يشير إلى أن ضغوطاً أخرى ساهمت في دفع السلفيين إلى ضرورة الانخراط في العمل السياسي، وأهمها تنامي تيار شبابي سلفي داخل الحركة، لم يكن بمعزل عن الحراك الدائر في الساحات والميادين والذي تمخّضت عنه حركة احتجاجية ضد ما اعتبروه منهج الشيوخ المتحفظ عن مبدأ المشاركة السياسية. وقد انتظم هؤلاء الشباب في «الحركة السلفية من أجل الإصلاح» وشاركوا في العديد من الأنشطة والوقفات.

٢ ـ قفزة حركية وتنظيمية

أثار انخراط السلفيين في الحياة السياسية جدالاً كبيراً، ساهم فيه تواضع الخبرة السياسية لديهم من جهة، وجملة الاتهامات من ذوي الاتجاهات الليبرالية والعلمانية الذين عدّوهم مسؤولين عن حالة الاستقطاب الطائفي التي وقعت بعد الثورة، وأنهم يقودون انقلاباً على الدولة المدنية مستغلين الفراغ السياسي والمؤسساتي في البلاد لفرض أجندتهم على المجتمع.

مع ذلك، لا يستطيع أحد أن ينكر أن أحد أهم الإشكاليات التي تواجه التيار السلفي المصري تتلخص في البحث عن الطريقة التي تمكنهم من المشاركة في الحياة السياسية. وقد كان قرارهم بتأسيس «حزب النور» قفزة حركية وتنظيمية هامة، إذ لطالما رفضوا الأسلوب الحزبي في العمل التنظيمي، فضلاً عن رفضهم الدائم مبدأ المشاركة السياسية وتأكيدهم أولوية «حراسة الدين وتربية الناس على عقيدة صحيحة». لذلك حذرّ مجلس شورى علماء التيار السلفي[١١] من خطورة انشغال مشايخ الدعوة بالقضايا السياسية عن الدعوة الدينية، وأوصى بمنعهم من الانضمام إلى أي حزب سلفي حتى لا تشغلهم السياسة عن الدعوة، وأنه لا بد من الفصل «بين الدعوة والسياسة».

---

(١١) الذي يضمّ الشيخ محمد حسان وجمال مراكبي ومحمد حسين يعقوب وعبد الله شاكر.

ثالثاً: مشقّة الأيديولوجيا، وعبء التسييس، وفخ التدنيس

تحوّل حزب النور[١٢] فور إطلاقه إلى بؤرة تجمّع السلفيين السياسية. أشرف على إطلاقه شيوخ جماعة الدعوة السلفية في الإسكندرية[١٣] وما يعرف بـ «مدرسة الإسكندرية» التي هي أهم التيارات والجماعات السلفية وأكثرها تبلوراً ونضجاً في طروحاتها ونتاجها الفكري.

برز جلياً في البرنامج السياسي لحزب النور النقاط التالية:

١ ـ الحضور البارز لمسألة الهوية «الإسلامية العربية بحكم عقيدة ودين الغالبية العظمى» لأهل مصر. والمطالبة باعتماد «الإسلام ديناً للدولة، والشريعة الإسلامية مصدراً رئيساً للتشريع» وباعتبارها مبادئ فوق دستورية.

٢ ـ إعلان الحزب عن التزامه بتأمين الحرية الدينية للأقباط وحقهم في الاحتكام إلى ديانتهم في أمور العقيدة. وفي أمور الحياة (لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم).

٣ ـ أما شكل النظام السياسي فيرى أنه قائم على اعتماد المرجعية العليا للشريعة الإسلامية كنظام عام ضابط للاجتهادات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، مع تأكيد رفضه للنموذج التيوقراطي والنموذج اللاديني، وأن «الشعب مصدر جميع السلطات» وله الأحقية في تقرير الأسس والمبادئ التي يقوم عليها نظام الحكم.

٤ ـ إن تحقيق الديمقراطية في إطار الشريعة الإسلامية، إنما يتم بممارسة الشعب حقه في حرية تكوين أحزاب سياسية، والتداول السلمي للسلطة عبر انتخابات حرة مباشرة ونزيهة، ومراقبة الحكومة ومحاسبتها، في إطار من الحريات.

٥ ـ طرح البرنامج أيضاً رؤى سياسية واقتصادية وتنموية تقوم على تشجيع النهوض والتنمية، وتفتح الباب للاستثمار الأجنبي وفق ضوابط وضمانات، أما العلاقات الخارجية فيراها على أساس التكافؤ والاحترام المتبادل والتعايش السلمي وتكامل الحضارات وليس صراعها وعدم الاعتداء، وتحقيق العدل والحرية والمساواة.

---

(١٢) إلى جانب «حزب النور» تأسّست أحزاب سلفية أخرى أقلّ تأثيراً مثل «حزب الفضيلة»، و«حزب الأصالة»، و«الحركة السلفية من أجل الإصلاح»...

(١٣) أبرز رموزها المؤسسين الشيوخ محمد إسماعيل المقدم، وياسر برهامي، وسعيد عبد العظيم، وأحمد فريد، وأحمد حطيبة، ومحمد عبد الفتاح، وعبد المنعم الشحات.

لا شك في أن برنامج حزب النور يشكل قفزة هامة في تاريخ الحركة السلفية التقليدية المصرية، لأنه يعترف بـ «الديمقراطية» لأول مرة كآلية للحكم وتداول السلطة، وإن جاءت في سياق الرؤية الشرعية الإسلامية. وهو بهذا الخيار يتقاطع مع أفكار سابقة حسبت الديمقراطية كفراً وضلالاً. وهو مسار يشكل نموذجاً لما يمكن أن تؤول إليه الأمور في مصائر التيارات الإسلامية الأشد محافظة من غيرها والتي يمكن في أجواء القمع والاستبداد والاضطهاد أن تشكل بيئة حاضنة تخرج المتشددين اليائسين الذين يجدون في العنف والتكفير بديلاً مناسباً وطريقاً خاصاً للخلاص. وقد يشكل مسار الجماعة الإسلامية المصرية مثالاً واضحاً في هذا المجال وهي التي سبق وتبنت العنف وشاركت في اغتيال أنور السادات عبر بعض كوادرها وفي العديد من الحوادث والمصادمات الدموية، إلا أنها ومنذ مبادرة وقف العنف التي تقدمت بها عام ١٩٩٧ وإصدارها العديد من المراجعات الفقهية، التي تمثل نقداً ذاتياً، لم تعرفه الحركات الإسلامية من قبل، تحولت بعده نحو العمل الدعوي، وهي إثر الثورة أيضاً طورت تحولها باتجاه المشاركة السياسية فأسست حزبها «حزب البناء والتنمية» وانتقلت نهائياً من فكر الحاكمية والتكفير والقطيعة إلى «الإصلاح السياسي والدستوري والقانوني الذي يؤسس لنظام سياسي لا يستبعد تياراً سياسياً ولا يقصي فصيلاً وطنياً...»[١٤].

لقد كان إنشاء حزب النور بمنزلة تدشين لمرحلة التسييس التي سيخوض غمارها السلفيون المصريون والتي ستشمل عدواها عدداً من الأحزاب السلفية الأخرى مثل (أحزاب الفضيلة والإصلاح والأصالة والأمة والبناء والتنمية) وهي مرحلة شهدت حضوراً سلفياً في «المجال العام» تخطى عدداً من المقولات الدوغمائية لشيوخ التيار ومرجعياته حول عدم شرعية العمل الحزبي والديمقراطي والتعددية السياسية والبرلمانات التي كانت لفترة وجيزة تعتبر منتجات «كفرية»، بل إن عدداً من هؤلاء الشيوخ لم يتردد فيما بعد بإصدار التبريرات الفقهية التي تواكب هذه التحولات وتبررها.

وقد كان العنوان العريض لهذا التحول السياسي يرتكز على مسألتين هما بمثابة «الجوهر» بالنسبة إلى السلفية السياسية ، بل أمّ المسائل كلها، بهما يتمايزون وعلى أساسهما يقيسون المساحات والسقوف السياسية لحركتهم ونشاطهم وعلاقتهم بالآخرين كفاعلين سياسيين. وقد احتلت المسألتان في برنامج حزب النور مساحة مهمة:

---

(١٤) لمزيد من التفصيل انظر نصّ البيان في ٢٥ حزيران/ يونيو ٢٠١١.

الأولى جاءت تحت عنوان **«قضية الهوية»** التي أصبحت بمثابة البوصلة المحددة لطبيعة الحوارات والنقاشات التعبوية وللتحالفات السياسية، حتى إن بعض القيادات السلفية لم يتردد في القول إنه لولا «مسألة الهوية» لما دخل السلفيون معترك السياسة. فهوية مصر العربية الإسلامية وطرحها كـ «خط أحمر» من خلال «التفرد» به كشعار وتصعيده إلى الأولوية وجعله بؤرة الاهتمام أفادهم للقيام بعملية «توظيف سياسي» لها الكثير من الدلالات الرمزية التي يمكن أن تكون بمثابة رافعة سياسية مساعدة للاستقطاب والتعبئة للتيار، كما أدى الشعار وظيفته في خدمة «التحول السياسي» للتيار برمته. **المسألة الثانية** وتمثل طرحاً تكاملياً مع ما سبق، جاءت تحت عنوان **«قضية تطبيق الشريعة الإسلامية»** التي يمكن اعتبارها أحد أهم المداخل لفهم خلفيات الانخراط السياسي للسلفيين في المجال العام. لكن أهمية هذه القضية بالنسبة اليهم أيضاً أنها تفتح الباب على كثير من الحركات الإسلامية، التي تجتمع عليه، وبالتالي هي أيضاً كقضية الهوية تعدّ لديهم من الثوابت والأهداف العظمى التي يوظفها التيار السلفي السياسي عموماً في التعبئة والاستقطاب وتحديد المواقف والتحالفات، وفي سبيلها كانت له مواقف عنيدة في أثناء صياغة الدستور الجديد.

لذلك يقوم الحزب في برنامجه بتصعيد مرجعية الشريعة فيعتبرها «إطاراً عاماً لحركية النظام السياسي ككل ومرجعية عليا للدولة» بل و«نظاماً عاماً ضابطاً لجميع الاجتهادات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية» استناداً إلى تأويل المادة الثانية من الدستور الذي بموجبه كنص عمومي ينبغي أن تكون الشريعة حاكمة كمرجعية ومبدأ إنشائي للدولة ولكل مناحي الحياة، ولكن من دون أن يقدم الحزب صياغات تفصيلية تصلح للتبني والتطبيق العملي في مسائل عديدة تتعلق بالمواطنة والأقليات والمرأة والاقتصاد والثقافة والإبداع والإعلام وغيرها من القضايا.

يحضر الاقتصاد في برنامج من باب القبول باقتصاد السوق، كما هي حال أغلبية الحركات السلفية، لكنها جميعاً ومن باب «أسلمة» الاقتصاد تحاول تفعيل مطلب «مؤسسات الزكاة والوقف» والتوسع في صيغ التمويل الإسلامية المبنية على المشاركة في الأرباح وفي الإنتاج بدلاً من النظام الربوي القائم على الفائدة، الأمر الذي يتطلب تعديل حزمة من قوانين البنوك والتمويل والإقراض والاستثمار. والواقع أن هذه الإجراءات بمجموعها لا تقدم بديلاً نظرياً وتطبيقياً للنظام الاقتصادي والمصرفي

العالمي أو المحلي بقدر ما تمثل محاولة للتكيّف مع بعض المواءمات والموازنات. كذلك قضية المرأة في برنامج الحزب بقيت مقاربتها ضمن المنظور الفقهي والتربوي التقليدي الذي لا يلامس الجوانب الاجتماعية المستجدة وضروراتها في ما يتعلق بموضوع المساواة والعدالة. أما موضوع غير المسلمين فقد رأى البرنامج أن «مبادئ الشريعة الإسلامية» تتضمن تأمين الحرية الدينية للأقباط و«إثبات حقهم في الاحتكام إلى ديانتهم في الأحوال الشخصية الخاصة بهم». أما غير ذلك فقانون الدولة يسري على جميع المواطنين دون تمييز. ولا يجيب برنامج حزب النور عن حقوق الأقباط في تولّي المناصب السياسية العليا والمواقع السيادية في الدولة، إلا أن ياسر برهامي، أحد أبرز منظّري «الدعوة السلفية» والأب الروحي للحزب يرفض ذلك ويمنحهم فقط حق تولي المواقع الفنية والإدارية.

الجسم الرئيسي للتيار السلفي في مصر لا يزال يدور حول «الدعوة السلفية» ومشايخها وبالتالي حول حزب النور الذي يعتبر وليدها وذراعها السياسية. وقد بدا واضحاً أن الحزب حاول تبديد الصورة النمطية السائدة عن تشدد السلفيين شكلاً ومضموناً، وقد حقق بعض النجاحات الطفيفة في هذا المجال. إلا أن النزعة العامة الهادفة إلى «أسلمة المجتمع والدولة» موجودة في الصيغة «السلفية الدعوية» كما هي موجودة في «الصيغة السياسية»، وإن اختلفت أساليب الخطاب أو تنوعت المصطلحات أو حتى الأولويات بحكم الممارسة والخبرة والتجربة. يكفي أن نلاحظ الآليات التي يستخدمها «المشايخ» في تقرير الأحكام والمواقف والتي تعتمد قاعدة «التأصيل» كما يشرحها ياسر برهامي. فمن خلال هذه القاعدة يتم استنطاق الحكم الشرعي في أي قضية أو موقف لمعرفة كونه حلالاً أم حراماً أم واجباً أم مكروهاً أو إذا كان من القضايا الظنية في الشريعة أم القطعية في ثبوتها ودلالتها؟ شيوخ الدعوة السلفية في اعتمادهم هذه الآليات الفقهية وما يشابهها إنما يحصنون أنفسهم حين يصدرون الفتاوى السياسية ويخضعون سلوكهم لها، وهو ما يضعهم في مواقف حرجة سياسياً حيث تطرح قضايا على سبيل المثال تتعلق بتطبيق «الحدود الشرعية» مثل (قطع يد السارق ـ جلد الزاني ـ رجم المحصنين ـ القصاص من القتلى ـ ملابس المرأة وإلزامية الحجاب والاختلاط ـ والموقف من بيع المشروبات الروحية والمنتجعات السياحية ومتعلقاتها والفن والغناء..) وغيرها من القضايا التي يتجنب السلفيون والإسلاميون في تعبيراتهم السياسية الخوض فيها.

لم يكن الانعطاف السلفي نحو السياسة على المستوى التنظيمي سلساً، فبعد ثورة كانون الثاني/ يناير فشل التيار السلفي في التعبير عن نفسه في كتلة سياسية موحدة، إلا أنه نجح في تكوين كتلة أساسية تمثلت بحزب النور حظيت في أول انتخابات لمجلس الشعب بعد الثورة بنسبة تصويت عالية ناهزت الـ ٧٧ مقعداً (تمثل نحو ربع عدد مقاعد مجلس الشعب المصري)، إلا أن الحزب ما لبث أن تعرض لعدة أزمات تنظيمية أبرزها أثمر ازدواجية وصراعاً على المناصب القيادية وعلى رئاسة الحزب بين فريقين يتنازعان الشرعية ويتبادلان الاتهامات والمخالفات في الإعلام حول مسألة إجراء الانتخابات الداخلية في الحزب.

والواقع أن تحليل أبعاد هذا الانقسام وتداعياته لا يمكن فهمها بعيداً من التحولات التنظيمية والفكرية والمؤسسية التي صاحبت عملية التسييس السلفية والسرعة التي تمت فيها والتي تحوّل بها المئات من الكوادر إلى قيادات «سياسية وحزبية» بعدما كان أغلبهم في صميم العمل الدعوي أو على تخومه. هذا التحول السريع مثل تحدياً خطيراً لبلورة نموذج إسلامي متميز في العمل السياسي لتيار يستند رأسماله المعنوي إلى الطهرانية السلوكية والتميز الأخلاقي والقيمي والاجتماعي الهادف إلى التغيير الحضاري الشامل في ضوء الشريعة، يفترض أن تقوده وتمثله نماذج متميزة في العمل السياسي تحافظ على نقاء وصفاء واستقلالية الفكرة والمشروع الذي تحمله وتتمتع في الوقت نفسه بكفاءة سياسية وانتخابية قادرة على التكيف مع الواقع المتغيّر تمكنها من استيعاب حالة السيولة التي يعانيها التيار السلفي بكل تنوعاتها واختلافاته، والتي يبدو أنها صعبة التحقق، ليس في مصر فقط بل على مستوى أعم وأشمل، ومن جهة ثانية تمكنها من المنافسة في الساحة الإسلامية التي يمثل فيها الإخوان المسلمون قطباً مركزياً أساسياً.

لقد تحكم في تشكل «السلفية السياسية» المصرية الجديدة ضرورات الواقع التي أفضت إلى تبلور رؤيتين في المجال التنظيمي: **الأولى** ترى أن نجاح حزب النور يتطلب التمدد الأفقي والمرونة التنظيمية التي تفتح الباب لجميع الاتجاهات والجماعات وبالتالي الحراك التنظيمي والسياسي أمام جميع قواعده بطريقة ديمقراطية. **والثانية** ترى أن ما بعد التأسيس، الذي تطلب شيئاً من المرونة والتمدد الأفقي، يفرض شيئاً من الفرز واشتراط الولاء وبلورة هوية عقائدية ومتميزة ليحافظ الحزب على انضباط منهجه

المستمد من الدعوة السلفية المعروفة بالسلفية العلمية، وهذا يتطلب هيكلية منضبطة لصناعة القرار عبر مجموعة محددة ومنسجمة من أهل الثقة والولاء على غرار الإخوان المسلمين.

ما حدث عملياً أن وقائع الميدان جعلت كلا الرؤيتين في حالة تساكن ظرفي عكرتها بعض حالات التسيب السياسي وعدم الانضباط المؤسسي والمسلكي - بل وحتى الأخلاقي - والتي أثارت جدلاً واسعاً في الإعلام والمجتمع المصري[١٥]. وأبرز حالات التسيب السياسي تمثلت حين واجه الحزب حرباً طاحنة بين جيل السياسيين الشباب وبين قياداتهم من المشايخ والذي ظهر واضحاً في الانتخابات الرئاسية حين تخلى الحزب عن دعم مرشح السلفيين الأشهر الشيخ حازم صلاح أبو إسماعيل ما أدى إلى خروج حالة شبابية سلفية من قلب الحزب تتميز بالكثير من الحيوية تأخذ على الحزب ميله إلى عقد الصفقات وتبعيته للإخوان المسلمين.

بقيت التكتلات داخل حزب النور متساكنة والرؤية التنظيمية متنازعاً عليها، بل هي تمددت نحو مسائل عديدة استخدم كل فريق فيها عدةً نظرية كان ولا يزال يشدد عليها مجمل التيار السلفي فقهياً، وتتعلق بفكرة «البيعة والطاعة» والتي كانت من أولويات انتقاداتهم للإخوان المسلمين. إذ إن البيعة لا تجوز إلا لولي الأمر الشرعي وبموجبها طاعته ملزمة. أما العلماء فلهم حق الفتوى والاجتهاد، وفيها مجال الاختلاف والتنوع واسع، لذلك لهم كل الاحترام والتقدير من دون حق الإلزام. وعليه يرى **الفريق الأول** الذي تحلق حول رئيس الحزب الدكتور عماد عبد الغفور[١٦] ضرورة الفصل بين ما هو مؤسسي وسياسي وحزبي ومجالاته القابلة للاجتهاد والاختلاف والتنوع، وبين ما هو دعوي يتمثل بـ«الدعوة السلفية» ومشايخها وعلمائها وضوابط الدعوة وشروطها والتزاماتها الصارمة، من دون أن يؤدي ذلك إلى قطيعة، بل ضمن احترام الاختصاص

---

(١٥) ومنها ما عُرِفَ بقضية الشيخ علي ونيس، عضو مجلس الشعب عن حزب النور، الذي ضُبِطَ متلبساً في وضع مخلّ بالآداب مع فتاة منقّبة في سيارته، تبيّن فيها بعد أنها إحدى طالباته بكلية التربية، ليدّعي بعدها أنها خطيبته وأنه يريد الزواج منها ثم يتبيّن أنه متزوج من أربع نساء؟ مما اضطرّ الحزب إلى فصله. انظر جريدة الوفد وغيرها من الصحف المصرية بتاريخ ١٠ حزيران/ يونيو ٢٠١٢، أيضاً قضية الشيخ أنور البلكيمي عضو مجلس الشعب عن حزب النور صاحب قضية «التجميل» المشهورة الذي ادّعى أنه تعرض لاعتداء من قبل أربعة ملثمين حطّموا أنفه وسلبوه مبلغاً من المال، ليتبيّن بعد تحقيق النيابة العامة أنه أجرى عملية تجميل لأنفه في أحد المستشفيات الخاصة، ما أحرج الحزب الذي قام بفصله أيضاً. انظر: المصري اليوم، ٨/ ٧/ ٢٠١٢.

(١٦) بالإضافة إلى قيادات وكوادر بارزين مثل يسري حماد ومحمد نور وعدد كبير من القيادات داخل الهيئة العليا للحزب ورؤساء المحافظات.

والمجال الذي تبقى فيه الأخيرة بمنزلة الأب الروحي والحاضنة الدعوية للتيار السلفي. إلا أن التيار الثاني داخل الحزب(١٧) وجد أن نجاح تجربة حزب النور واستمراريته يتطلب رغم أهمية المرونة المؤسساتية، الحفاظ على هوية عقائدية وانضباطية متميزة وولاء صارم. ولكي يتحقق هذا تقتضي المصلحة التكامل ما بين الدعَوي والسياسي، فقد كان لجهود «التأصيل» التي قامت بها «الدعوة السلفية» الدور المركزي في إنتاج فقه «الموازنات والمواءمات» المنسجم بأصوله مع المنهج السلفي والمختلف عن «فقه الضرورة» السائد لدى الإخوان المسلمين. هذا فضلاً عما بذلته هذه المرجعيات الدعوية ميدانياً وما جيّرته من رأسمالها المعنوي ومن خلال شبكاتها لصالح الحزب الذي سيبقى بحاجة إلى مرجعية فقهية حاضنة.

انفجر الخلاف علانية وتحول إلى صراع مفتوح في مرحلة التحضير للانتخابات الداخلية للحزب والتي كان مخططاً لها أن تجري في أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢. حينها وجهت المجموعة الأولى اتهامات صريحة وعلنية إلى المجموعة الثانية بمحاولة «تعليب» الانتخابات وإعادة هيكلة الحزب على مستوى الكوادر القاعدية والوسطى. فحدثت استقالات واعتراضات وشكاوى قرر على أثرها رئيس الحزب تأجيل الانتخابات حتى النظر في هذه الأمور، لكن الهيئة العليا للحزب لم تقبل هذا القرار. وهكذا تطور الأمر وانقسم الحزب بين فريقين، كل منهما تمسك بموقفه استناداً إلى تفسيره للنظام الداخلي إلى أن انتهت إلى إقالات متبادلة بين المجموعتين، فدخل على أثرها مجلس أمناء «الدعوة السلفية» ليشكل «لجنة مصالحة» بعد جهود مضنية، أقرت بدورها مبدأ الدورات التخصصية وامتحانات الترقي كوسيلة لتصعيد القيادات وتشكيل لجنة لفحص الشكاوى والتشديد على العمل المؤسسي داخل الحزب(١٨).

كان من المتوقع أن لا تدوم هذه المصالحة طويلاً، إذ ما كاد ينقضي الشهر الثالث عليها إلا وكان رئيس الحزب عماد عبد الغفور معلناً استقالته من رئاسة الحزب إثر شعوره بوجود مخطط جاهز للتخلص منه. جاء الإعلان في الأسبوع الأخير من العام ٢٠١٢، ليتبعه استقالة عدد من قيادات الحزب وأكثر من ١٥٠ من كوادره في

(١٧) والذي مثّله المهندس أشرف ثابت ويونس مخيون وجلال مرّة ونادر بكار.

(١٨) لمزيد من التفصيل، انظر: المصري اليوم، ٢/ ١٠/ ٢٠١٢، وقد استمرّت هذه الأزمة لأكثر من أسبوعين تستقطب الإعلام المصري الكثير من الاهتمام.

المحافظات، مع الإعلان عن التحضير لتأسيس حزب سلفي جديد تحت اسم «حزب الوطن»[19].

بدا واضحاً تغلب النزعة العملية في المواجهة بين السياسي والدعوي وهي نزعة تعبر عن نفسها بما يمكن وصفه «أخونة حزب النور» ويتجه منحاها نحو محاكاة التجربة الإخوانية تنظيمياً ومؤسساتياً. فقد فككت البراغماتية الولاءات التنظيمية وصدعت وحدتها، والسياسة تفلتت بالنهاية من إلزاميات التأصيل الشرعي وشقت عصا الطاعة على حرفيته. لكن المسألة الأهم تكمن في تقديم نموذج متميز وخاص في الممارسة السياسية، يختلف عما سبقه وينسجم مع تطلعات المرحلة الجديدة، وهو توجه عبّر عن نفسه بتوجهات فيها الكثير من الليبرالية المنفتحة تجاه الآخر والمتسامحة والسلمية الطابع التي بدأت تميز نفسها ومواقفها السياسية عن الإخوان المسلمين عبر العديد من الانتقادات «الناعمة» لأداء الرئيس مرسي.

إلا أن هذا الأداء الذي جلب الانتقاد للسلفية السياسية وحزب النور تحديداً، إلى حد اتهامه من قبل تيارات إسلامية سلفية منافسة بالانتهازية والنفاق، وبخاصة بعد مبادرته باتجاه جبهة الإنقاذ المعارضة للإخوان والنظام القائم في مصر في ظل حالة الاستقطاب الشديدة التي تشهدها مصر حالياً، يقدم في المقابل صورة وسطية ومعتدلة عن «السلفية السياسية» ويظهرها كلاعب حيادي وحريص على إيجاد الحلول والمخارج. مع ذلك، وفي ظل هذا الانقسام السياسي الأعنف في مصر، يبدو هذا الموقف مكلفاً وقد يتسبب بالمزيد من النزيف التنظيمي.

على المدى البعيد يمكن القول إن فشل «السلفية السياسية «في تحقيق نموذجها، أو في تحقيق نجاحات سياسية ملموسة، بسبب أدائها أو بسبب تشظيها المستمر، بل وابتعادها عن هذا النموذج المثالي وانغماسها في ممارسة سياسية براغماتية مصلحية، لن يؤدي إلى رفع منسوب التشدد على يمينها فقط، بل سيدفع بجمهورها الحديث الصلة بالسياسة إلى الانصراف عنها واليأس منها و«التطهر من رجس السياسة» والعودة إلى صفوف الدعوة، وهو ما يفتح المجال واسعاً لاستقطابات سلفية لا تؤمن بالسياسة ولا بالمشاركة ولا بالتنوع والتعدد السياسي.

---

(١٩) أحمد حسن، «حزب النور السلفي في مهب الريح بعد الانشقاقات،» إيلاف، ٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٣.

رابعاً: فرضية الدمج والاعتدال ونقيضها

يدحض حضور السلفيين على الساحة السياسية والمجتمعية المصرية والتحولات الحركية والفكرية التي طرأت على خطابهم وأسلوب عملهم عدداً من الفرضيات التي سادت عن العلاقة بين الإسلاميين والديمقراطية والتعددية الحزبية. فقد ساد لفترة طويلة رأي بين بعض الباحثين يرى أن الحركات الإسلامية عاجزة لأسباب بنيوية ومعرفية عن التكيف مع المنظومة الديمقراطية وبالتالي عن إنتاج هيكلية حزبية مرئية أو ملموسة، وعاجزة عن القيام بوظائف سياسية (Political Functions) ومنها المشاركة الديمقراطية في الحياة السياسية والقبول بالتعددية بسبب تخندقها في الفخ الأيديولوجي، حيث إنها جميعها، على الرغم من بعض التباينات، تهدف إلى إنشاء دولة إسلامية «حكم الله»، وبالتالي فإن أي محاولة لتشجيع هؤلاء للانخراط في النظام السياسي من خلال المشاركة في الانتخابات ستؤدي حسب «برنارد لويس» إلى وضع مشابه لوضع ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى التي وصل فيها الحزب النازي إلى الحكم عن طريق الانتخابات الحرة[٢٠].

إلا أن باحثين آخرين يرون خلاف ذلك، إذ استطاعت عملياً بعض الحركات الإسلامية أن تتكيف مع النظام الديمقراطي وأن تتحول إلى قوة طبيعية معارضة في بلدان مختلفة مثال: مصر، تونس، الجزائر، تركيا، لبنان، الأردن، اليمن، المغرب، الكويت وباكستان. وهم يجدون في هذا التكيف دليلاً على مرونة الإسلام كعقيدة وقابلية الإسلاميين على التكيف مع الواقع، لذلك يجب تشجيعهم على الانخراط في الحياة السياسية من خلال العملية الانتخابية، وهو أمر يشبه المسار الذي دخلت فيه الأحزاب الشيوعية، الشمولية والمؤدلجة في أوروبا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية[٢١].

تستند هذه القراءة إلى فرضية تقول إن دمج القوى المحافظة والمتشددة دينياً وأيديولوجياً قد يؤول إلى «إخراجها» عن سياقها الأيديولوجي وترشيد سلوكها السياسي. ومرد ذلك إلى أن ثمة ميلاً لدى الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين إلى إبداء قدر من المرونة في خطابهم وممارستهم، ولو تكتيكياً، من أجل تعظيم مكاسبهم وحماية مصالحهم وزيادة تأثيرهم في «المجال العام». وقد جرى اختبار هذه الفرضية

(٢٠) Bernard Lewis, «Islam and Liberlal Democracy,» *The Atlantic* (February 1993), pp. 35-42.

(٢١) John Voll and John Esposito, «Islam Democratic Essence,» *Middle East Quarterly* (September 1994), pp. 3-11.

امبيريقياً في الكثير من الحالات في الدراسات السوسيوبوليتيكية في الغرب في ما بات يعرف اليوم بجدلية: «**الدمج والاعتدال مقابل الإقصاء والتشدد**». وهي اختبرت كفرضية في أوروبا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية مع الأحزاب الشيوعية وأحزاب اليمين المسيحي والاشتراكيين الاجتماعيين، وتختبر اليوم على بعض النماذج الحركية الإسلامية في تركيا وإندونيسيا وماليزيا، ومصر والجزائر والمغرب والأردن...الخ، وقد لاحظت هذه الدراسات وجود علاقة طردية بين الدمج والاعتدال والعكس صحيح بين الإقصاء والتشدد.

وبعيداً من التصنيفات الجاهزة والمعلبة بل وربما المؤدلجة للحركات الإسلامية، فإن من الثابت ومن خلال «دراسة الحالة» السلفية في هذا الفصل، أن هناك علاقة موضوعية بين تسيّس التيار السلفي ومجمل الشروط المتوافرة في الحقل الاجتماعي والسياسي المحيط به. فالإقصاء الذي كان يتعرض له انعكس تشدداً في خطابه من مجمل العملية الديمقراطية (إقصاء ـ تشدد)، وبداية اندماجه في العملية السياسية كان من نتائجها بدايةً مسيرة الاعتدال (دمج ـ اعتدال). وبالتالي نخلص إلى أنه كلما كانت الأزمات السياسية والاقتصادية والاجتماعية حادة ومترافقة مع شعور هذه الحركات بأنها مستهدفة بالقمع، لجأت إلى السرية وإلى الطرح الأيديولوجي الجذري، وإلى العنف. وعلى العكس، كلما كان القمع والاضطهاد أقل ضراوة تجاههم، وكلما كانت الأزمات والظروف السياسية والاقتصادية أقل حدة، لجأت هذه الحركات إلى الانخراط في الحياة السياسية العلنية، وأنشأت بالتالي هيكليات تنظيمية مرئية ومارست وظائف سياسية محددة، معتمدة ما يسمى في لغتها السياسية «فقه المرحلة» أو «الضرورة» والموازنات والمواءمات والذي يرتب عليها انتهاج الواقعية والمرونة السياسية بدلاً من الطرح العقائدي والجذري بهدف الوصول إلى أسلمة المجتمع والدولة والتي هي أهداف قصوى صعبة المنال.

نخلص من هذا العرض إلى أن الحركات الإسلامية تنقسم في موقفها من الديمقراطية إلى فريقين: **الأول** يشارك بنسب مختلفة في الحياة الديمقراطية ويخوض الانتخابات فيها، وهو فريق آخذ بالتنامي والتزايد، **والثاني** يناهض الأنظمة القائمة ويحاربها سياسياً، وفي بعض المناطق عسكرياً، لكونها أنظمة كافرة تعتمد شرائع وضعية. وكلاهما ينظر إلى الديمقراطية على أنها نتاج الحضارة الغربية المادية المتناقضة

في جوهرها الفكري والفلسفي مع الإسلام. ونقطة الخلاف أن الفريق الأول يدعو إلى الإفادة من التجربة التطبيقية للديمقراطية لأنها أداة للحد من استبداد الأنظمة القائمة، بعدما أدى الخيار الآخر الذي اعتمده الفريق الثاني إلى الإضرار بالحركات الإسلامية وبالمجتمع ونتج منه انفكاك قطاعات شعبية واسعة من حولها. لكن خصومهم العلمانيين لا يكفّون عن اتهامهم بالديماغوجية والمصلحية والتشكيك بصدق تبنّيهم الحل الديمقراطي كمنهج للتعامل مع الأطراف السياسية والاجتماعية المتنافسة والمتصارعة داخل كل وطن من الأوطان التي يعملون فيها. وهو تشكيك يستند إلى أن تبني هؤلاء للديمقراطية ليس أكثر من تكتيك للانقضاض على السلطة تمهيداً لإلغاء الديمقراطية وتحويلها إلى استبداد إسلامي منافس لأنواع الاستبداد الأخرى السائدة في المنطقة العربية، بدليل تبني الفريقين كثيراً من الاعتراضات حول مسألة الديمقراطية وتعارضها مع الشرعية الدينية والسياسية التي جذّرها الإسلام. ويرد هؤلاء على هذا الاعتراض بالتشكيك في صدقية الديمقراطية التي سرعان ما تتحول إلى استبداد عندما يلوح في الأفق إمكان امتلاك الإسلاميين للحكم.

هذا الالتباس القديم يتجدد كلما طرحت إشكالية الإسلام والديمقراطية. وفي الحقيقة كلا الفريقين صادق في ما يقول بنسب متفاوتة. فنسب الديمقراطية الأوروبية وخلفيتها الليبرالية وإدماجها بالعلمانية يجلب المخاوف للإسلاميين، لكن المشكلة في المقابل أن هؤلاء لم يطرحوا بديلاً يبدد خوف الآخرين من نشوء استبداد بجلباب إسلامي.

إن هذا التحليل يفضي إلى أن مسألة الديمقراطية ليست وصفة جاهزة أو بضاعة معلبة صالحة للتصدير بقدر ما هي مسار ومحصلة لتطور اجتماعي واقتصادي وسياسي. وهو وإن تزامن مع نشوء الليبرالية والعلمانية إلا أن جذوره تمتد عمقاً أبعد من ذلك بكثير، حتى يمكن القول إن الهالة الفلسفية المحيطة بالديمقراطية والتي تربطها ربطاً محكماً بالفلسفة الغربية الحديثة ليست أكثر من طرح أيديولوجي يصرّ عليه عدد من الليبراليين العرب. فالخلفية الأيديولوجية الليبرالية والعلمانية للديمقراطية ليست أكثر من «حمولة زائدة» ناتجة من خصوصية الواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الأوروبي، توهم بالترابط العضوي أو البنيوي، لكنها عملياً (أي الديمقراطية) ليست أكثر من مجموعة أدوات وآليات عقلانية واعية لتنظيم خلافات الناس سلمياً وترتيب

اختلاف وجهات نظرهم ومصالحهم وتأمين تداول السلطة في سياق لاعنفي ينبني على ثقافة ترسخ وتؤصل هذه الممارسة. فالديمقراطية ليست دولة بقدر ما هي ثقافة، ولا تمتّ بِصلة مباشرة إلى العلمانية والليبرالية[٢٢]، بمعنى أنه يمكن تبنّيها من دون تبنّي كامل البنية المعرفية المنتجة لها إذا ما وضعت في حاضنة ثقافية أخرى مناسبة. هذا ما يراه تيار إسلامي ديمقراطي يتنامى يوماً بعد يوم.

ويطرح السجال الدائر بين الفريقين، بعمق، تساؤلات عن المدى الذي يمكن أن تذهب إليه الديمقراطية، وهو مصدر خوف كامن عند الفريقين. من هذه التساؤلات: هل يمكن أن تصل الديمقراطية إلى حد إلغاء نفسها ديمقراطياً؟ ثم، ماذا لو صوتت الأغلبية في مجتمع معين على إلغاء الديمقراطية واختيار نظام حكم آخر؟ ألا يعتبر هذا قراراً ديمقراطياً؟ هذه التساؤلات تفضي منطقياً إلى القول بأن الديمقراطية في كل أشكالها مقيدة وغير مطلقة، ويجب أن يضبطها «دستور» فوقي يراعي منظومة القيم الأساسية للمجتمع ويحفظ مصالح الشرائح الكبرى فيه ويمنع بالتالي استبداد الأكثرية. هذا «الدستور» لا يمكن أن يكون سوى المرجعية الشرعية للمجتمع والدولة ونظام الحكم، وهي مرجعية يمكن أن تجد أصولها العامة في الإسلام وفي منظومة القيم السائدة في المجتمع، كما يمكن أن تجدها في الليبرالية، وليس بالإمكان استيرادها بالكامل من خارج بيئة المجتمع، لكونها منطلقات عامة وعريضة تتسع لقيم إنسانية وحاجات مجتمعية تنظم خلافات الناس وسعيهم إلى السلطة، الأمر الذي يجعل الحل الديمقراطي لا غنى عنه في كل المجتمعات وبخاصة في البلدان التي تشهد تعدداً إثنياً وعرقياً وطائفياً، بحيث لا تؤدي الديمقراطية إلى استبداد إحدى الأقليات الكبرى في المجموعات الأخرى. ومن دون هذه المرجعية تتفلت الديمقراطية مهما كانت خلفيتها الأيديولوجية من القيود التي تضمن حيادها كأدوات وتطبيقات جالبة أو محققة للحرية والعدل والمساواة بين الناس، بل يسهل تحويلها إلى مطية أو أداة آنية مؤدلجة تمهد لنمط استبدادي جديد مقنّع بأيديولوجيا محددة، بغض النظر عن حسبها ونسبها.

---

(٢٢) وليد نويهض، «الإسلاميون والدولة والصراع على المسألة الديموقراطية،» في: علي خليفة الكواري [وآخرون]، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة** (الكويت: دار قرطاس للنشر، ٢٠٠٠)، ص ٣٢، ونزار حمزة، «دور الحركات الإسلامية في الانتخابات البلدية،» في: مجموعة من الباحثين، **الانتخابات البلدية في لبنان ١٩٩٨: مخاض الديمقراطية في بنى المجتمعات المحلية** (بيروت: المركز اللبناني للدراسات، ١٩٩٩)، ص ٣٨١.

وفق هذه الرؤية يصبح الحديث عن نسب الديمقراطية أو مصدرها وخلفياتها بوصفها حاملة بذور انقلاب في المعتقدات والقيم الدينية والحضارية مجرد لغو أو ترف فكري غير قابل للحسم نظرياً، الهدف منه الحفاظ على الخصوصية الأيديولوجية لهذا المشروع السياسي أو ذاك، أو بالأحرى، يصبح ذلك السجال ليس إلا تغطية للصراع على السلطة، ومعه تصبح هواجس الإسلاميين والعلمانيين معاً ومخاوفهم من الحل الديمقراطي وهوية الدولة في الوطن العربي الكامنة «ظاهريا» في الأيديولوجيا، تتغذى منها وتعتاش عليها تبريراً أو حفاظاً على الخصوصية الفكرية والسياسية لكل منهما؛ ليست إلا قناعاً تغطي المشاريع السلطوية لكل منهما.

خامساً: تحديات بناء النموذج

لا بد من الاعتراف بأن مشهد ربيع الثورات العربية بات مرهوناً إلى حد بعيد بإنجاز البديل الديمقراطي وبناء أسس الدولة المدنية، في كل من مصر وتونس بداية، لما قد يشكل نموذجاً ودفعاً لما يجري لثورتي ليبيا وسورية فضلاً عن باقي الدول العربية المرشحة لمشهد مماثل.

مسألة البحث عن هوية وشكل ومقومات الدولة في حقبة ما بعد التحول الثوري في مصر وتونس فرضت نفسها بقوة، فالمعطى الديني كان حاضراً على الدوام في المجال العام ومؤثراً في إنتاجه السياسي والقيمي، ونجح طيلة الفترات السابقة في مصادرة المقدمات الآيلة إلى نشوء مجتمع مدني يقف في المسافة بين الدولة والفرد، وحال دون اعتبار التشريع والحريات والواجبات، المتصلة بالفرد كمواطن، نتاجاً بشرياً، ويعود ذلك إلى فشل دولة ما بعد الاستقلال العربي في حسم موقفها وعلاقتها بالدين وبالهوية الوطنية، وفشلها من جهة ثانية في تقديم مشروع الدولة المدنية الحديثة.

ولا يمكن الإنكار بأنه مع نجاح الإسلاميين في الوصول إلى السلطة في الحالتين المصرية والتونسية تصاعدت مخاوف التيارات العلمانية من إمكان سطوة وهيمنة القوى الدينية. وقد عزز هذه المخاوف في مصر ما ظهر من أداء سلطوي متسرع للإخوان، وفي تونس رغم اختلاف الوقائع، تعمقت المخاوف بشأن تبديد بعض المكاسب المدنية والعلمانية التي راكمتها الدولة التونسية وبخاصةٍ في مجال المرأة والحقوق الفردية.

النماذج الحاضرة في الخبرة السياسية الراهنة للإسلاميين ليست كثيرة؛ فلا التجربة الطالبانية يمكن الحديث عنها بأي صورة من الصور في وطننا العربي، ولا حتى تجربة ولاية الفقيه الإيرانية يمكن أن تكون صالحة للاستيراد والتمثل لأسباب موضوعية عديدة، والتجارب المبتورة التي تمت في بعض الأمكنة غير مشجعة؛ تبقى التجربة التركية الأكثر حضوراً وتأثيراً في هذا المجال وهي كانت حاضرة دوماً كنموذج للحكم يصلح للاقتداء به في سجالات الإسلاميين مع خصومهم العلمانيين المشككين بصدق التزامهم وتوجهاتهم «المدنية» من جهة، وفي مواجهة مؤسسات الحكم غير الصادقة في إجراءات التحول الديمقراطي الشكلية والمترافقة مع عمليات الإقصاء والمطاردة وحملات التشويه وغياب الثقة. في الواقع لم يترك لتجارب الإسلاميين العرب في المسألة الديمقراطية المساحة الكافية لاختبارها لجهة قبول الآخر أو أن تعمل في بيئة من الحريات وأن تكتسب من الخبرات الكافية، إلى أن وقعت صدمة الثورات العربية التي وضعت الجميع أمام الأمر الواقع.

مع ذلك مثلت خصوصية الاجتماع السياسي العربي واقعاً يمنع اقتباس أي تجربة وإن كان لا يمنع الإفادة منها، وهذا ما تم ملاحظته بوضوح خلال زيارة رجب طيب أردوغان إلى القاهرة في أيلول/ سبتمبر٢٠١١ وما أثارته تصريحاته حينها من جدال ونقاش في أوساط الإسلاميين. يفرض هذا الأمر على الإسلاميين العرب تحدياً متميزاً يتمثل بإنتاج نموذجهم الخاص للدولة المدنية التي أعلنوا عن التزامهم بها بصيغ وتعبيرات متعددة.

والوقع أن المشهد الإسلامي، وبخاصة في بلد كمصر، لا يمكن اختزاله بالحركات الإسلامية؛ فالوثائق الشهيرة الثلاث الصادرة عن الأزهر[٢٣] شكلت إعلاناً قوياً من أكبر مؤسسة إسلامية بسقوط شرعية أي حكم يعتمد القمع والاضطهاد والاستبداد، مؤكداً الخيار الديمقراطي في الدولة الحديثة والمعاصرة ومشدداً على توزيع السلطات والفصل بينها وعلى حق المساءلة والمراقبة والمحاسبة، بحيث تكون الأمة هي مصدر السلطات جميعاً، ومانحة الشرعية وسالبتها عند الضرورة. وترفض الوثائق التفسير المبتور لآية الطاعة مبرزة الأسباب الشرعية والفقهية لهذا الرفض.

---

(٢٣) الأولى، عُرِفَت بوثيقة الثورة والخروج على الحاكم الظالم في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١، والثانية، تحت عنوان: «مستقبل مصر بعدها بشهور»، والثالثة بعنوان: «وثيقة الحريات»، صَدَرَت في ٨ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢.

جاءت هذه الوثائق كإطار مرجعي ناظم للدستور المقبل ولكثير من السجالات، متجاوزة فكرة التطمينات الشكلية، ولترد من جهة أخرى على بعض التيارات المتشددة، وهي عملياً قدمت رؤية معاصرة مدنية للدولة وجمعت بين الحداثة والتراث وأقامت جسوراً عديدة بين الشباب والمؤسسات الدينية من ناحية، وبين الأقباط والمسلمين من ناحية أخرى.

دخول الأزهر على خط السجال يمثل النوع الآخر من ذلك التداخل، أما الوجه الثاني فتمثله قوة المجتمع المدني بكل تياراتها وأحزابها وجمعياتها ونقاباتها التي أخذت تبلور موقفاً اعتراضياً على تفرد الإخوان المسلمين بالسلطة، وبخاصةٍ بعد إصدار الإعلان الدستوري الأول من قبل الرئيس محمد مرسي وما تلاه من تصويت على الدستور على الرغم من الاعتراضات الشعبية الكبيرة التي واجهته.

والواقع أن المجتمع المصري واجه خلال هذه الفترة تجاذباً حاداً لم يسبق له مثيل بين الإسلاميين والعلمانيين الذين رغم اتفاقهم مع الإسلام السياسي على تبني عنوان عريض: دولة «مدنية ديمقراطية»؛ إلا أن هذا أدى أثناء صوغ الدستور الجديد إلى كشف عمق الخلافات حول مضمون هذه الدولة، وهي خلافات تحولت إلى حرب شوارع بين الفريقين تخطت أهدافها المعلنة حول الدستور، لتصيب أهدافاً أخرى تردد بعضها على ألسنة المعترضين في الشارع تدعو إلى إسقاط شرعية الرئيس المنتخب.

ليس من الصعب أن تجد، وسط هذا «التحشيد» في صفوف الإسلاميين، من يكفر العلمانيين ويخرجهم من الملة، وكذلك أيضاً في صفوف العلمانيين لن نعدم وجود من ذهب إلى حد الاستنجاد بفلول النظام السابق وأباح لنفسه الدفاع عن نظم الاستبداد والفساد القائم منها والراحل. ربما يمكن القول إن الانقسام والتعبئة والتحشيد الشعبوي المرافق أوصل الجميع إلى حدود الصدام والاحتراب، إلا أن ما شهدته شوارع القاهرة والإسكندرية إنما يفيد بجملة خلاصات:

- **الأولى** إن جماعة الإخوان المسلمين لم تلعب الدور الأساسي المنتظر منها في إدارة التحول السياسي الجاري من نظام تسلطي أحادي قمعي يقصي المخالفين إلى نظام تعددي يتسع للجميع، وهو أمر يحتاج منها إلى المزيد من الجهود الفكرية والثقافية والسياسية التي يفترض أن تؤدي إلى خيارات جديدة وفرز تاريخي يشتمل على عمليات معرفية جدلية من الإضافة والإغناء داخل الظاهرة الإسلامية، والاستيعاب

والانفتاح خارجها، وتؤدي إلى إنتاج عملي لـ«النموذج الديمقراطي المدني» الجديد من دون أي تردد وبما ينسجم مع الربيع العربي وتطلعات صانعيه. لكن ما حدث من ارتهان للسقوف المتدنية وجمود عند وسائل ومفاهيم أغلبها تحدد على يمين جماعة الإخوان من قبل التيارات الأقل تكيفاً مع المجال السياسي ومستلزماته، يكاد يهدر الفرصة التاريخية أمامهم، وبخاصة أن بعضهم بدا وكأنه استمرأ لعبة السلطة باكراً بلجوئه إلى «فزاعة» المتشددين يضغط بها على التيارات المدنية والعلمانية ليخوفها من الأشد والأدهى.

ـ الثانية تتعلق بالآخر من قوى المجتمع المدني والسياسي، وتحت هذا العنوان الملتبس تصطف متناقضات لا يجمعها برنامج ولا هوية (ليبراليون، علمانيون، يساريون، قوميون، قوى مجتمع مدني...). في الواقع لم يستفق أغلب هؤلاء بعد من هول الصدمة، فهم يعتقدون أنهم صنعوا الثورة والربيع وأن الإسلاميين سرقوها، وهم اليوم يواجهون ثورتين مضادتين، النظام القديم من ناحية والإسلاميين من ناحية أخرى. لكن الواقع قال إن إسقاط النظام القديم ما كان له أن يحدث لولا مشاركة الإسلاميين. والواقع اليوم يقول إن إسقاط الإسلاميين يحتاج إلى فلول النظام القديم.

ثمة شيء من المكابرة وعدم الاعتراف بأن الإسلاميين جزء أساسي من الربيع العربي، وثمة مراهنة واستعجال على فشلهم في بناء نموذجهم «المدني ـ الديمقراطي»، بل ثمة سعي حثيث إلى العرقلة والإفشال وعدم التعاون أو المشاركة ضمن إطار تداول السلطة والاعتراف المتبادل حتى ولو أدى ذلك إلى الإضرار بالمصلحة الوطنية وبأهداف الثورة.

من حق الإسلاميين في السلطة أن يأخذوا فرصتهم في ممارسة السلطة والحكم، ومن حق معارضيهم ممارسة قواعد اللعبة الديمقراطية من دون تكفير أو تخوين، ولكن ضمن «منظومة دستورية وقانونية» صلبة تحفظ حقوق الأكثرية والأقلية. لكن هذا لن يحدث من تلقائه، لأنه يحتاج إلى ديناميات جديدة داخل الحراك الإسلامي وداخل منظومة المجتمع المدني بكل أطيافه السياسية وتياراته الأيديولوجية. والديمقراطية التي أوصلت الإسلاميين إلى السلطة ليست بدعة بين الديمقراطيات، ذلك أن الحكومات والرؤساء حين ينتخبون في كل مكان قد يفشلون أو ينجحون؛ قد يرتكبون أخطاء، لكنها طالما لم تصبح خطايا تنتهك أساس «العقد الاجتماعي» والسياسي، فلا يجب أن يعني

ذلك أنها فقدت مشروعيتها من دون الرجوع إلى صناديق الاقتراع، حيث المحاسبة تنتظر أي حاكم.

وفي انتظار ذلك سوف يتواصل السجال بكيفيات مختلفة ومضامين متعددة، لكنه سيبقى يدور حول إشكالية الدولة المدنية الحديثة وعلاقتها بالدين، وهو سؤال مطروح بقوة اليوم على خلفية الثورات العربية الراهنة على الإسلاميين كما هو مطروح على الليبراليين والعلمانيين أيضاً.

سادساً: كيف يزهر الربيع «الإسلامي»؟ التمكين أولاً؟

كل ما حدث سيصبح ملكاً للتاريخ. ما يحدث اليوم تدور حوله أسئلة كثيرة، كيف ستكون سياسات الإسلاميين في السلطة؟ مع الغرب؟ مع معاهدات السلام الموقعة مع إسرائيل؟ مع إيران؟ ما موقفهم من الصراع مع الكيان الصهيوني؟ في الواقع لن يجد الباحث كثيراً من الإجابات الواضحة، لكن ثمة كلمة تبدو الأكثر حضوراً عند الحديث في مثل هذه المواضيع وهي «التمكين»[٢٤]. وهي تلخص المشهد على أولوية التمكن مما وصلوا إليه من مواقع سلطوية، ثم يصار الحديث بعد ذلك عن الأمور الأخرى. الأوضاع الداخلية هي الأساس حالياً. لا بد من استكمال عملية الانتقال من الشارع إلى مركز القرار، ولبعض الإسلاميين ـ وفي مقدمهم الإخوان ـ خبرة طويلة في العمل السياسي والشعبي، رغم ما أصابهم من قمع وتنكيل، وبخاصة بعد أن عاشت قيادات بارزة منهم طويلاً في الغرب نتيجة النفي (راشد الغنوشي في بريطانيا)، صدر الدين البيانوني أيضاً في (بريطانيا) وهو المراقب العام للإخوان (السوريين)، وكذلك سليمان عبد القادر المراقب العام لإخوان ليبيا الذي عاش لسنوات في سويسرا، فضلاً عن رابح كبير القيادي الجزائري الذي قضى سنوات في ألمانيا؛ هؤلاء مع المئات من الكوادر الوسطى، أكسبتهم تلك السنوات معرفة وخبرات جديدة تتعلق بأمور الحكم والديمقراطية والحريات.

---

(٢٤) موضوع «التمكين» في أدبيات الأخوان يحتل مرتبة هامة، انظر في هذا المجال ما تسرب من وثائق وما أثاره من ردود فعل وبخاصةٍ الوثيقة التي نُشِرَت عن خيرت الشاطر نائب المرشد العام وأيضاً ما عُرف بوثيقة التمكين التي ضُبِطَت بحوزة د. عصام العريان، عضو مكتب الإرشاد، انظر: <http://nacopticas1.blogspot.com/2010/07/blog-post_9325.html>، و«وثيقة التمكين ونوايا الإخوان،» المجلة (١٢ نيسان/ أبريل ٢٠١٠)، <http://www.majalla.com/arb/2010/04/article5542290>.

لذلك يبدو «التمكين» وعدم إثارة الغرب عبر الحفاظ على علاقات اقتصادية وسياسية واسعة معه، وطمأنة الشارع العربي المتعدد الانتماءات والأيديولوجيات هي العناوين البارزة والمرافقة للربيع الإسلامي حتى اليوم، وهذا ما يفسر تعدد اللقاءات والزيارات بين المبعوثين الغربيين، والأمريكيين على وجه الخصوص، مع إخوان مصر وتونس، والاهتمام الأوروبي بالليبيين والإخوان السوريين واليمنيين.

في هذه الأجواء تدرك إسرائيل أكثر من غيرها حراجة الموقف، فالربيع «الإسلامي» يطوقها، وهي تتابع كيف أن مراكز أبحاث أمريكية مؤثرة في القرار الرسمي تنصح بسياسة استيعابية للإسلاميين تدفعهم إلى اتخاذ المثال التركي نموذجاً. لكن مجلس الأمن القومي الإسرائيلي أوصى في ختام اجتماعاته الأخيرة بتركيز الجهود مع إدارة الرئيس الأمريكي للتخفيف من سذاجة الموقف الأمريكي تجاه صعود الظاهرة الإسلامية وكذلك بتنبيه الدول الأوروبية لخطورة الموقف. لا شك في أنه على إسرائيل أن تقلق[٢٥]، لأن من الصعب تخيّل الشارع المصري هادئاً لو قرر جيشها اجتياح غزة وارتكاب مجازر كما فعل عام ٢٠٠٩. لن يقف إخوان مصر متفرجين على رفاقهم في «حماس» يقتلون تحت القصف الإسرائيلي، وهم بالتأكيد لن يقفلوا المعابر أو الأنفاق كما فعل مبارك، بل سنكون أمام مشهد آخر، مختلف تماماً[٢٦].

تراهن الولايات المتحدة، رغم هذا القلق الإسرائيلي، على أن يكون الربيع الإسلامي «حائط سد» أمام المد الإيراني، وخطوة نحو «التطويق» تهدم «الهلال الشيعي» الذي تحدث عنه الملك الأردني عبد الله الثاني منذ سنوات؛ والواقع أن الطرفين الإخواني والإيراني لطالما كرسا نوعاً من التفاهم في السياسة الخارجية المناهضة للهيمنة الأمريكية وإسرائيل كانت قاعدته حماس، رغم تشكيك واعتراض التيار السلفي؛ إلا أن سورية و«ربيعها» حطم كل التفاهمات وغيّر

(٢٥) بَرَزَ في هذا المجال تصريح عاموس جلعاد، رئيس الهيئة الأمنية والسياسية في وزارة الدفاع الإسرائيلية، الذي يحذّر من أن سقوط نظام الأسد سوف يؤدي إلى حدوث كارثة تقضي على إسرائيل، نتيجةً لظهور إمبراطورية إسلامية فى منطقة الشرق الأوسط بقيادة الإخوان المسلمين فى مصر والأردن وسورية. انظر: «عاموس جلعاد: سقوط «الأسد» سيعجل بنهاية إسرائيل على يد المسلمين،» منتديات روسيا اليوم (١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١)، <http://arabic.rt.com/forum/showthread.php?t=133923>.

(٢٦) وهو ما حَدَثَ عملياً خلال العدوان الإسرائيلي على غزّة عام ٢٠١٢، حيث تميّز الحراك المصري بدور نشط وفاعل عربياً ودولياً وكان له التأثير الأساسي في إنجاز اتفاق وقف إطلاق النار. للمزيد، انظر: «مرسي: العدوان الإسرائيلي على غزة لا يمكن أن نقبله،» مصراوي.كوم (١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢)، <http://www.masrawy.com/news/mideast/afp/2012/november/15/20739325.aspx>.

الكثير من التحالفات، وقد تمثل ذلك في ابتعاد حماس المحسوب عن الحلف الإيراني ـ السوري.

ماذا تقول تجربة الإسلاميين في الحكم بعد عامين على انطلاق الثورات العربية؟

تحققت في مصر تحديداً، وبعد أقل من عام على تولي مرشح الإخوان الفائز بمنصب رئاسة الجمهورية في ٣٠ حزيران/ يونيو ٢٠١٢، بعض الإنجازات المفاجئة، منها هدف تحجيم المؤسسة العسكرية خلال أربعين يوماً من توليه منصبه، وهو ما احتاج حزب العدالة والتنمية في تركيا إلى تسع سنين لتحقيقه، حيث حكم العسكر مباشرة أو من وراء ستار منذ وفاة كمال أتاتورك عام ١٩٣٨، وهي عندما رأت أن سلطتها قد تهددت في عهد عدنان مندريس (١٩٥٠ ـ ١٩٦٠) قامت بانقلاب ضده (٢٧ أيار/ مايو ١٩٦٠) أعدم على أثره مندريس؛ بينما لم يشهد في المقابل نفوذ المؤسسة العسكرية المصرية تقطعاً منذ ثورة ١٩٥٢ إلى أن أعلن العسكر المصري «الاعلان الدستوري المكمل» إثر ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير في ١٧ حزيران/ يونيو ٢٠١٢ كإجراء دستوري «وقائي» لتقييد صلاحيات رئيس الجمهورية الذي كان من المتوقع أن يكون حينها محمد مرسي الذي استطاع بنجاح توظيف حادثة الهجوم على القوة العسكرية المصرية في سيناء، ملغياً في ١١ آب/ أغسطس ٢٠١٢ «الإعلان الدستوري المكمل» الصادر عن المجلس العسكري، مستعيداً بذلك سلطة التشريع التي كانت للمجلس العسكري حتى انتخاب مجلس شعب جديد، متبعاً خطوته تلك بإحالة وزير الدفاع والقائد العام للقوات المسلحة المشير طنطاوي وكذلك رئيس الأركان الفريق سامي عنان وقادة أفرع الجيش على التقاعد، منهياً عملياً حكم العسكر، وفاتحاً بذلك صفحة جديدة بالكامل، بعيداً من أي ثنائية أو مزاحمة في السلطة.

كانت محاولة إعادة مجلس الشعب المنحل بقرار قضائي، ثم العودة عن القرار استجابة لقرار المحكمة الدستورية العليا نكسة أولى لحكم الرئيس والإسلاميين، لكنها كانت في الوقت نفسه أحد اختبارات القوة التي عوضها إنجاز «تحجيم العسكر». لكن التراجع سوف يتكرر في المحاولة الأولى لإبعاد النائب العام (في أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢) لتعكس صراعاً مع السلطة القضائية القوية في مصر، وهو ما لم يستطع النظام تجاوزه إلا بعد أيام من إنجازه «اتفاقية التهدئة» بعد العدوان الإسرائيلي على غزة والدور النشط الذي لعبته الدبلوماسية المصرية والذي اعتبر انتصاراً لها في هذا المجال. حينها

قام النظام بمحاولة لتوظيف هذا الانتصار بإحالة النائب العام على التقاعد وأعطى الرئيس لنفسه صلاحية تعيين النائب العام الجديد، بإعلان دستوري جديد هدف إلى تحصين أعمال الجمعية التأسيسية للدستور أمام السلطة القضائية، وبالذات أمام المحكمة الدستورية العليا التي كانت تستعد لإصدار قرار متوقع في أوائل كانون الأول/ ديسمبر يقضي ببطلان تشكيل الجمعية الدستورية المنوط بها صوغ مشروع دستور جديد، وبالتالي بطلان «أعمالها». وهو ما نجح به النظام رغم المعارضة القوية، ليس فقط عبر الإعلان الدستوري وإنما أيضاً عبر استخدام الشارع الذي وصل إلى حدود محاصرة المحكمة الدستورية العليا. فاجأ الإعلان الدستوري الجديد قوى المعارضة، بالقدر الذي فاجأهم سرعة إنجاز باقي المواد الخلافية في مشروع الدستور وإحالته على الاستفتاء العام في اختبار جديد للقوة أمام المعارضة التي تقاطعت فيها وتموضعت أغلبية المؤسسة القضائية، وبقايا النظام السابق، وتصدرتها القوى الليبرالية والمدنية المعارضة الجديدة.

إقرار الدستور الجديد في حالة الاستقطاب والانقسام في الساحة المصرية، وفي سياق مسلسل السلوك السلطوي للإسلاميين في السلطة، إنما يعكس قدراً كبيراً من الاستعجال. وما جرى في الذكرى الثانية لثورة كانون الثاني/ يناير، ولم يكد ينقضي سبعة أشهر على تولي الرئيس الإخواني السلطة، يعكس عمق هذا الانقسام والاستقطاب الحاد الذي قاد البلاد نحو عنفٍ غير مسبوق من جهة، كما يكشف الشهية السلطوية التي تقف وراء التسرع والاستعجال ببعض القرارات المؤدية إلى التفرّد بالسلطة والتحكم بمفاصلها والتمكن من مؤسساتها؛ كما يكشف عجزهم عن بناء شبكة أمان لمشروعهم السياسي من خلال تحالفات سياسية جدية مع قوى فاعلة من المجتمع المدني. وهو يعد انكشافاً سريعاً للأجندة السلطوية تتجنبه القوى الجديدة الصاعدة إلى السلطة وبخاصة في ظل آليات العمل الديمقراطي، بغض النظر عن طبيعة أيديولوجيتها. ففي حالة مشابهة بقي الخميني بعد الثورة (١٩٧٩) حتى منتصف العام ١٩٨١ قبل أن ينفرد بالسلطة مبعداً شركاءه من الليبراليين، بدءاً بمهدي بازركان، إلى الإسلاميين المعتدلين ممثلين بآية الله شريعتمداري، مختتماً تلك العملية بتصفية «مجاهدي خلق» ورئيس الجمهورية أبو الحسن بني صدر حينها. لا شك في أن أحد أبرز التحديات لهذا الانكشاف السريع للمشروع السلطوي يتمثل بأن حكم الإخوان وضع نفسه في مواجهة كتلة متنامية من الساخطين والمتخوفين من إعادة إنتاج حكم «الحزب الواحد»، بحيث

أصبح شعار «أخونة الدولة» مخيفاً ومستفزاً لقطاعات واسعة، بدأ ينضم إليها بعض الشرائح الإسلامية، يغذيها من جهة أخرى تفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية. يبقى أن الصراع على السلطة المحتدم في مصر اليوم بدأ يأكل من رصيد الجميع نظراً إلى الانسياق نحو العنف غير المسبوق في المشهد المصري، وهو انسياق يهدد في حال استمراره بجر البلاد نحو المجهول.

لا أحد يستطيع أن ينكر اليوم أن قوى «ثورية» عديدة سوقت، بل طالبت علانية بتدخل المؤسسة العسكرية لإنقاذها من «حكم المرشد»؛ هذه المؤسسة التي بقيت إلى جانب القضاء والأمن والإعلام تمثل معسكر الدولة العميقة القابضة بقوة على «قلب» النظام القديم، الذي وإن سقط رأسه إلا أن شبكة مصالحه القديمة والراسخة أثبتت حيوية فائقة في الإفادة والتكيف مع الوضع الثوري المستجد. ففي خضم الصراع المحموم على السلطة، أطاح الجيش أول رئيس منتخب بعد الثورة، والذي فاز في انتخابات تنافسية ديمقراطية حرة لم يسبق أن شهدت مصر مثيلاً لها من قبل، وذلك بعد سنة من انتخابه شهدت تناحراً سياسياً وأنانية حزبية مفرطة، وخطاباً سياسياً تحريضياً وإقصائياً متبادلاً، أدى في نهاية الأمر إلى التسليم لأعتى مؤسستين من مؤسسات النظام القديم، وهما الجيش والمحكمة الدستورية العليا. وفي طبيعة الحال، لم يكن ما حدث معزولاً عما يحدث في المحيط الإقليمي، ولن يكون تأثيره عابراً، وخصوصاً إذا ما استتبعته عمليات إقصاء أو تهميش أو انتقام بعيداً من خطوات جدية تفتح الطريق نحو مصارحة ومصالحة وطنية تؤسس لمرحلة جديدة.

أما في تونس فقد بادرت حركة النهضة، بعد نجاحها في انتخابات تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١ بنسبة ٤١ بالمئة، إلى البحث عن شركاء لها في الحكومة حيث لم يكن يوجد آنذاك ملتزمون من تيارات دينية قوية، وبالتالي لم يكن لديها خيار سوى التوجه نحو نسج خيوط التحالف مع بعض الأحزاب الليبرالية، وهو ما نجحت فيه مع حزب المؤتمر الذي يرأسه الرئيس المرزوقي وحزب التكتل لمصطفى بن جعفر الذي ترأس السلطة التشريعية، بينما احتفظت النهضة لنفسها برئاسة الحكومة، بعد أن ضمت إليها صلاحيات أساسية سُحبت من صلاحيات رئيس الجمهورية في النظام السابق، وعليه أصبحت رئاسة الحكومة المؤسسة الفاعلة في القرار السياسي والأمني في البلاد.

وبهذا نشأت الترويكا الحاكمة الجديدة بين الإسلاميين والليبراليين، لكن النهضة استأثرت عملياً بكل وزارات السيادة عدا وزارة الدفاع التي أسندت لمستقل وهو ما وجد فيه المتابعون جنوحاً من الإسلاميين نحو السيطرة على مفاصل الدولة والتحكم في أجهزتها. والواقع أن حكومة الترويكا مرت خلال سنة من حكمها بفترات من المد والجزر، وبدأت التناقضات والصراعات تدب في صفوفها نتيجة تفرد النهضة بسلطة القرار في العديد من القضايا الهامة، أبرزها قضية تسليم البغدادي المحمودي رئيس وزراء ليبيا الأسبق في عهد القذافي إلى السلطة الانتقالية في بلاده والتي كادت تعصف بالائتلاف الحكومي وكادت تدفع برئيس الدولة إلى الاستقالة من مهامه احتجاجاً على تسليمه من دون استشارته. كذلك أصاب انتقاد الشركاء تفرد النهضة بتسمية محافظين ومديرين عامين لمؤسسات عمومية من غير استشارتهما. وحاولت النهضة في كل مرة احتواء الخلاف من دون تقديم تنازلات حقيقية، مما انعكس ضرراً على صدقية أداء التكتل والمؤتمر والذي ترجم بانسحاب عدد من نوابهما وانضمامهم إلى أحزاب أخرى، وهو ما دفع الرئيس مرزوقي إلى رفع وتيرة اعتراضه وانتقاداته بمناسبة انعقاد مؤتمر حزبه حين ندد بتغوّل الحزب الحاكم، الأمر الذي دفع بوزراء النهضة حينها الحاضرين في المؤتمر إلى مغادرة القاعة.

العلاقات المتوترة بين الحلفاء دفعت النهضة إلى البحث عن شركاء جدد تحت عنوان تشكيل حكومة توافقية موسعة. لكن المفاوضات مع نحو عشرين تشكيلة سياسية باءت بالفشل، ولم تتوصل إلى اتفاق حول حكومة وحدة وطنية لأن أغلبية الأحزاب بدأت تتوجس من نزعة الهيمنة لدى حركة النهضة وإصرارها على إقصاء بعض المنافسين لها على غرار حزب «نداء تونس» الذي يرأسه الوزير الأول السابق الباجي قايد السبسي من عملية المشاورات حسب بعض المحللين.

في حصيلة تجربة التحالف الإسلامي العلماني بعد سنتين على الثورة يمكن القول إن حكومة حمادي الجبالي أمين عام حركة النهضة التي قدمت وعوداً براقة، اكتشفت أن التركة ثقيلة، فهي إذ أكدت في برنامجها أولوية ملف البطالة اكتشفت أن الميزانية لا تسمح بخلق عدد كبير من فرص العمل، وأنه ليس من السهولة جذب الاستثمار الأجنبي. مع ذلك تحققت بعض الإيجابيات لجهة رفع نسبة النمو الاقتصادي من ١ بالمئة إلى ٣,٥ بالمئة، وتم استيعاب ومعالجة العديد من إضرابات واعتصامات العمال

في المصانع والشركات ومنح الموظفين زيادات في الأجور. في المقابل تم الحفاظ على تماسك واستمرارية هياكل الدولة والحفاظ على مناخ الحريات العامة مع تعثر في معالجة الملف الأمني واضطراب العلاقة مع النخب الفكرية والسياسية والاقتصادية في البلاد.

ففي هذا المجال يرى بعض المحللين تنامياً ملحوظاً للتيارات السلفية المتشددة وتراخياً مقصوداً في التعامل معهم؛ فقد سجل العديد من الاعتداءات المنسوبة إلى هذه التيارات والتي لم تواجه من قبل الحكومة بالشكل الذي يضع حداً لها. فقيادات النهضة ترى أن هؤلاء لم يهبطوا على تونس من كوكب آخر وهم يرفضون التعامل الأمني معهم ويفضلون الحوار حتى ولو تطلب الأمر سنوات، في الوقت الذي كان فيه بعض رجال الفكر والثقافة يتعرضون للاعتداء والإهانة، وبعض قوى المعارضة السياسية تستباح اجتماعاتها من دون أن تحرك السلطة ساكناً. إلى أن تفاقم الأمر وأصبح مقلقاً وأدى إلى اعتراف رئيس الحكومة بذلك في حواره مع قناة «**العربية**» معتبراً أن ملف السلفية الجهادية أصبح مقلقاً. وهو ما زاد عليه الاعتداء على السفارة الأمريكية (١٤ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢) فضلاً عن تداعيات الفيديو المسرب للغنوشي. وبغض النظر عن ملابساته، والذي يتضمن الكثير من المسايرة والتضامن مع السلفيين، إلا أن الأمر الأكثر خطورة تمثل بحادثة الاغتيال التي تعرض لها المعارض العنيد للنهضة شكري بلعيد عضو الجبهة الشعبية، والذي أدى إلى احتجاجات عارمة. كل ذلك أدى إلى بداية التحسس بالخطر على الطابع الحداثي لتونس عند الكثيرين.

لا شك في أن التيار السلفي ليس موحداً في تونس؛ فجزء منه يساند الحكومة، وجزء آخر يعاديها؛ والأداء الحكومي تجاه هذه التيار حتى الآن يبدو مرتبكاً عندما يقع المس بالمعارضة، لكنه يبدو حازماً عندما يقع ما يضر بمصالح الأجانب. وترى المعارضة أن أداء الحكومة الأمني والاقتصادي ضعيف ومحدود، وهي تفتقر إلى رؤية للخروج من المأزق؛ مع ذلك فإن الجميع يتطلع إلى كسب جولة الانتخابات المقبلة في ٢٠١٣. والمعارضة تعتبر أن التداخل الحاصل بين النهضة والدولة لا يساعد على شفافية الانتخابات؛ لذلك طالبت الحكومة بالإسراع في حل جمعية «رابطات حماية الثورة» المحسوبة على النهضة والمتهمة بالتسبب في قتل أحد المعارضين من حزب «نداء تونس» ـ فضلاً عن بلعيد ـ والتي نتج منها رفع ثلاثة من أحزاب المعارضة قضية

إلى المحاكم يتهمون فيها هذه الجمعية بأنها الذراع الأمنية للإسلاميين وبأن مواصلة نشاطها سيضر كثيراً بصدقية العملية الانتخابية[٢٧]. ولم يتأخر رئيس الحكومة وسط هذه الأزمة في الإعلان عن استعداده للاستقالة وتأليف حكومة تكنوقراط حيادية، داعياً جميع القوى السياسية إلى التجاوب معه.

بعد سنة من حكم الإسلام السياسي، تتهم المعارضة الحكومة التونسية بتقصيرها في استكمال صوغ الدستور، وعدم تشكيل لجنة مستقلة للإشراف على الانتخابات، والتهرب من تشكيل مجلس قضائي مستقل عن السلطة التنفيذية، وعدم تشكيل مجلس أعلى للإعلام يحمي الحريات الإعلامية، فضلاً عن التحكم في موجة غلاء الأسعار، والفشل في احتواء التوترات الأمنية التي تحولت إلى استقطاب عنيف تتخلله اغتيالات سياسية، متسائلين هل يمثل بوادر فشل أم هو مجرد تعثرات؟

سابعاً: بين الطوبى والأيديولوجيا والواقع

حين صاغ كارل مانهايم في كتابه الشهير **الطوبى والأيديولوجيا** ما يشبه القانون السوسيولوجي الذي يعد من الأدبيات الأساسية في علم الاجتماع، رأى أن منظومة الأفكار لا تبقى جامدة بل تشهد تبدلات في حركتها؛ فالفكرة، كل فكرة، إما أن تكون طوبى وإما أيديولوجيا. فالذهنية السائدة بين الفئات الاجتماعية الفاعلة إبان صعودها نحو السلطة هي «طوبى»، أما ذهنية الفئات الاجتماعية إبان تحجرها في مصالحها، واستلامها زمام السلطة فهي «أيديولوجيا». إذاً، فالإثنان هما وعي زائف في نظره؛ فالأولى تحمل بذور الثانية التي بدورها تخلق واقعاً يدفع الأمور نحو تبلور طوبى ومثاليات جديدة، ومنها تنبثق فئات اجتماعية جديدة أيضاً حال وصولها إلى السلطة، حيث تتحول طوباوياتها إلى أدلجة كاملة بحكم الاصطدام بالواقع؛ تلك هي حركة الأفكار ومساراتها السوسيومعرفية مهما كانت مرجعياتها الأيديولوجية.

ما يمكن استنتاجه، أن الأيديولوجيا بالنهاية ليست إلا شكلاً من أشكال التمثل المثالي للواقع، لذلك تبقى وعياً مزيفاً حسب منهايم، وبالتالي هذا الوعي سيبقى بعيداً

(٢٧) حول هذا الموضوع، انظر: أعلية علاني، «مستقبل الإسلام بتونس بعد عام من حكم النهضة،» معهد العربية للدراسات والتدريب (العربية نت) (١٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢)، <http://www.alarabiya.net/articles/2012/11/18/250333.html>.

من أن يترجم نفسه حرفياً في تجربة سياسية واقعية متحققة، فالفجوة بينهما واسعة، واجتياز المسافة بينها يغيّر في شكل ومضمون الأفكار، بل يفكك بنيتها كمنظومة معرفية متكاملة. لقد كان هيغل دقيقاً عندما وصف «الفكرة» بأنها «تنحطَ» حينما تتحول إلى واقع. وكم من مشهد تاريخي انتصرت فيه السياسة على الأيديولوجيا وأبى فيه الواقع إلا أن يدنّس «طهرانية» المثُل وأخلاقياتها. لقد نجحت أحزاب قومية وحدوية عربية في الوصول إلى السلطة، وحكمت أيديولوجيا «البعث» بلدين عربيين متجاورين (سورية والعراق) لأكثر من عقدين، لكنها في السياسة أيقظت أبشع أنواع العصبيات والولاءات المذهبية وأقامت أسوأ أنواع الأنظمة المستبدة. وقبل ذلك نجحت دعوات ومشاريع أيديولوجية في الوصول إلى السلطة، منذ الدعوة الوهابية في نجد إلى ولاية الفقيه في قم، ولم يكن حظها في التحقق أفضل حالاً. التاريخ يخبرنا على مدى أوسع كيف أن فكرة «الحرية» التي ألهمت الشعوب والأمم مع فجر العصر الحديث؛ وبمجرد تحولها إلى تجربة مؤسسية محققة في أوروبا، أنتجت أشد أنواع الاستعمار والعنصرية والنازية؛ وكان هذا مصير الفكرة «الاشتراكية» التي غيّرت معالم قرن كامل، وحرّكت ضمائر شعوب وحركات وطنية على مستوى العالم، لكنها كفكرة «انحطّت» بمجرد أن تحولت إلى تجربة محققة وأفضت إلى إنتاج أشد أنواع أنظمة القهر الشمولي الدكتاتوري.

لقد أصبحت السلطة والسياسة محرقة للأيديولوجيات أو مفككة ومروضة لها في الحالات النادرة. ولا تكفي النيات الحسنة والإرادات الطيبة للتحصن في مواجهة الواقع. إن أجوبة علمية وبرامج عملية ورؤية استراتيجية تحشد طاقات المجتمع وتتناول قضايا الاقتصاد والغذاء والتعليم والتنمية وإنتاج الثقافة والبحث العلمي وتنظيم التوازن بين الموارد والسكان وتحقيق المشاركة السياسية والتنمية الديمقراطية للمجتمع، ورفع الحيف والتهميش عن المرأة، وغيرها من المعضلات والمشكلات المزمنة المحمولة من الماضي إلى الحاضر، لن تكفّ عن تحدي كفاءة وجدوى أي مشروع أيديولوجي مهما كانت نيات حامليه مخلصة وصادقة.

والواقع أن الإسلاميين كما غيرهم قدموا الكثير من المثل والطوباويات وهم في المعارضة، لكنهم خسروا الكثير من «طهرانيتهم» في اللحظة التي دخلوا فيها عالم السياسة والحكم ودهاليزه. إذ إن الانخراط في تدبير الشأن العام ينقلهم من الطوبى إلى مستوى الأيديولوجيا، ويحررهم من أوهام المثل العليا ويضعهم مباشرةً في مواجهة

حقائق الواقع وضرورات الإنجاز اليومي. فالجمهور ينظر إلى المتنافسين في الحقل السياسي، مع الوقت، على قدم المساواة، ويسقط عنهم الحصانة التي لطالما أفادوا منها، وقديماً قال شاعر العرب ابن الوردي (ت ٧٤٩) مخاطباً ولده:

إن نصف الناس أعداء لمن　　　ولي الأحكام، هذا إن عدل

والواقع أن هذا ينطبق على الإسلاميين وغيرهم، فعندما كان أصحاب المشاريع القومية واليسارية في المعارضة تحصنوا بالمثل العليا أيضاً وحازوا الكثير من التأييد والتعاطف الشعبي، وعندما امتلكوا الحكم والسلطة فقدوا الكثير منها. إلا أن التيار الإسلامي يقف اليوم أمام تحدي «السلطة» للخروج من حالة «الزهو» والاعتداد بالنفس بعد الصدمة المصرية، والوقوف بجدية كاملة أمام أسئلة «ما بعد السلطة» وتحدياتها، ذلك أن أغلب أجوبتها عنده كانت من قبل إما عمومية أو من طبيعة شعبوية وتعبوية، بل إن بعضها بقي مؤجلاً وبلا جواب، مثل شعار «تطبيق الشريعة الإسلامية» و«أسلمة الدولة» وهي موضوعات تعكس حجم التردد الواضح في مقاربتها.

بين السياسة والأيديولوجيا ثمة جسر عبور لا بد من بنائه بالكثير من الواقعية والموضوعية والقدرة على التكيّف. والحقيقة أن الواقعية السياسية عبّرت عن نفسها بتردد واضح؛ فبعض الإسلاميين استوعب بسرعة منطق الدولة بعد أن التحق متأخراً بمنطق الثورة. وأعتقد أن واقع الحال يفيد بأن براغماتية الحركات الإسلامية كما ثبت في حركتها السياسية سوف تؤول في نهاية الأمر إلى تكوين التعددية السياسية لأنها تصب في مصلحتها، فهذه الحركات هي في النهاية جماعات سياسية أكثر منها «دينية»، إذ إن ميلادها ونشأتها منذ العام ١٩٢٨ كان مرتبطاً بأسبابٍ سياسية، وما كل الصراعات التي خاضها الإسلام السياسي إلا نتيجة الإقصاء السياسي الذي انتهجته الدولة الوطنية في الوطن العربي تجاهها؛ هذه الدولة التي ألغت التعددية السياسية وأقامت أنظمة استبدادية (متعددة الأنواع والشعارات) ولم تعترف بالمنافسين السياسيين والدينيين. وفي هذا شكل الإسلاميون الخيار الثالث في مواجهة قوى اليمين من جهة وقوى اليسار من جهة أخرى، ونجحوا في اختصار الطريق بتركيزهم على «الهوية» والتحديات التي تواجهها في مرحلة وجدت الخيارات الأخرى صعوبة في إيجاد صيغ للتكيف مع المنظومة الثقافية السائدة.

يدعم هذا التحليل الذي يجد الحركات الإسلامية تعبيرات سياسية أكثر منها دينية، أنها عبرت عن نفسها في لحظة المشهد الثوري العربي من خلال سعيها إلى إنجاز التسويات وصناعة الصفقات مع القوى الأخرى، الأمر الذي أظهرها إلى حد ما كقوى راغبة في تكريس التعددية السياسية، والمالكة لنصاب من الجدية في احترام الحق في الاختلاف. فقد لوحظ في بداية التجربتين المصرية والتونسية تفضيل الإسلاميين المعتدلين التحالف مع بعض العلمانيين والقوميين بدل التحالف مع إسلاميين سلفيين أكثر تشدداً. كما لوحظ تفضيل الليبراليين المعتدلين والقوميين التفاهم مع الإسلاميين على مساحات وسطية في مواجهة أنظمة الاستبداد والفساد قبل أن تنهار هذه التجربة في مصر مقدمة مثالاً رديئاً في التناحر وحب السلطة، وبهذا المعنى يمكننا التمييز بين الخطاب والممارسة.

١ ـ على مستوى الخطاب

لقد عبر زعيم حركة النهضة الشيخ راشد الغنوشي عن أن حركته ترمي إلى إنشاء تحالف يقود حكومة الثورة حتى ولو حصلت الحركة على الأغلبية، وهو ما حصل فعلاً، وما ينسجم مع حرص الحركة على بناء عقد اجتماعي جديد يقوم على التوافق والمشاركة بين كل الأطراف، كما على روح التوافق والتعايش بين كل التونسيين من دون إقصاء أو تمييز في ظل نظام يحفظ حرية المواطن وكرامته ويحقق نمو البلاد وتطورها واستقرارها ويحترم تطلعاتها للحداثة والأصالة معاً[٢٨].

ونلمس الروح التوافقية نفسها في حزب الحرية والعدالة، الذراع السياسي للإخوان المسلمين في مصر، والذي يؤكد في برنامجه «التعاون البنّاء مع كافة القوى الوطنية، أو على الأقل على التنافس الشريف دون إقصاء أو استبعاد أو إرهاب فكري» ملاحظاً أن «إصلاح ما أفسده الطغاة والنهوض بالوطن هو مهمة جسيمة لا يقوى عليها فصيل وحده أو حزب بمفرده»[٢٩]. وهو ما تجده في برنامج حزب النور السلفي بصيغة أخرى تدعو إلى «الحفاظ على سلامة العلاقة مع كافة أطياف المجتمع والأمة المصرية

(٢٨) انظر: «برنامج حزب حركة النهضة،» المصدر، <http://www.almasdar.tn/management/article-6151>.

(٢٩) انظر: «برنامج حزب الحرية والعدالة «حزب الإخوان المسلمون».» منتديات نافذة التوفيقية (٧ نيسان/أبريل ٢٠١١)، <http://tawfwindow.montadalhilal.com/t55-topic>.

ومكوناتها مسلمين وأقباطاً وعمالاً وفلاحين وأطباء ومهندسين ومثقفين وغيرهم في نسيج واحد...»[٣٠].

٢ ـ على مستوى الممارسة

لم ينتج خطاب الانفتاح والبراغماتية آليات لصنع التحالفات الوثيقة مع القوى السياسية الليبرالية والعلمانية ولم يشق طريقه بشكل سلس، فقد شاب الممارسة قدر كبير من الارتباك والغموض والتنافس؛ فهي في تونس ومن خلال صيغة الترويكا الائتلافية لا تزال صامدة وتسجل نجاحاً مقبولاً، إلا أنها في مصر كانت مصدراً للارتياب وشابها غياب للثقة والتشكك المتبادل؛ فمن تحالف بين الإخوان المسلمين وحزب الكرامة الناصري الذي يرأسه حمدين صباحي في انتخابات المجلس التشريعي الأول بعد الثورة إلى قطيعة كاملة معه ومع كل القوى الليبرالية والعلمانية أثناء صوغ الدستور والتصويت عليه، وهو المشهد التأسيسي الذي كان يجب أن يكون حصيلة توافق لمرحلة ما بعد الثورة.

ثامناً: تحديات على طريق التمكين

إلا أن تحديات كثيرة تنتظر الإسلاميين كونهم المستفيد الأبرز من هذه الثورات «انتخابياً» حتى الآن:

ـ أول هذه التحديات الانتقال من السرية إلى العلنية حيث اعتادوا العمل بعيداً من القواعد المؤسسية الناظمة لعمل الأحزاب، مع ما يترتب على العمل السري من أمراض، لا تصيب البنية التنظيمية فحسب، بل تشمل بنية الخطاب وأساليب العمل والعلاقة مع الآخر.

ـ وثاني هذه التحديات يتعلق بتطوير الخطاب الفكري والأيديولوجي، ذلك أن مرحلة ما قبل الثورات ليست كما قبلها، ومرحلة الوجود في مواقع سلطوية ليست كما هي الحال في مواقع المعارضة. إنهم اليوم مطالبون بنوع جديد من الخطاب يقدم مقاربة نوعية مختلفة ومن منطلقات معرفية تنسجم وموقعهم في السلطة، تناقش بمرونة

(٣٠) انظر: حمدي دبش، ««المصري اليوم» تنشر تفاصيل برنامج حزب النور «السلفي»،» المصري اليوم، ٣١/ ٥/ ٢٠١١، <http://today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=298639>.

وانفتاح اجتهادي إشكالية المرجعية في التعاطي مع قضية الحريات العامة وحقوق الإنسان والعلاقة بين الأغلبية والأقليات، والتعددية السياسية؛ فضلاً عن أنهم مطالبون إلى جانب الخطاب بإنتاج البرامج والاستراتيجيات التي تحقق إنجازات تقدمية ملموسة وإلا فسوف يخسرون شرائح كبيرة ممن راهن عليهم.

ـ وثالث هذه التحديات يتعلق بالتمييز بين الديني والسياسي، فلا يكفي أن تعلن هذه الحركات عن تأسيس أحزاب سياسية كمؤشر على الفصل بين الدور الديني الدعوي والدور السياسي الاجتماعي؛ إذ إن منطق الحزب السياسي والجماعة الدينية يختلفان من حيث المنهج والذهنية والأهداف، والتجربة العربية الإسلامية (في الأردن واليمن وفي المغرب إلى حد ما) لا تشجع ولا تزال قيد الاختبار. فالعضو الذي يقرر الانتماء إلى حزب سياسي ليس بالضرورة أن يكون هو نفسه الذي يقرر الانتماء إلى الجماعة الدينية. لا تزال التجربتان التونسية والمصرية حتى الآن غير واضحتي الملامح لجهة التمييز والفصل في الانتماء بين السياسي والديني، كما يريد بالأساس أصحاب فكرة الأحزاب وفق «مرجعية إسلامية».

ـ ورابع هذه التحديات مرتبط بما سبقه لجهة المزيد من الاجتهاد النظري الذي يغني ويثري جدلية العلاقة بين حقل السياسة وحقل الدين؛ تلك التخوفات القديمة والجديدة بخصوص «أسلمة» المجتمع والتي تعبر عنها قطاعات اجتماعية وسياسية بدأت تتصرف سياسياً تحت شعار «أخونة» المجتمع والدولة، يقابلها فريق بدأ يتصرف وفق منطق «شيطنة «الإخوان والإسلاميين عموماً. لذلك ثمة ضرورة قصوى لتحديد وتوضيح مجال «السياسة» تفكيراً وقواعد وآليات العمل، بكونها عملاً إنسانياً واجتماعياً ونشاطاً ينتظم وفق منطق يختلف كلياً عن منطق الدعوة الدينية. وما لم يحدث هذا، فسيبقى الشك والريبة في نفوس الشركاء في الوطن، ولن يكون سهلاً إقناع الآخرين بأنهم فاعلون سياسيون حقيقيون ومتساوون وشركاء في الوطن.

ـ وخامس هذه التحديات يتعلق بإدارة العملية الديمقراطية داخل هذه الأحزاب؛ حيث إن هذه الحركات بسبب استهدافها من الأنظمة قامت بتأجيل الكثير من الاستحقاقات الداخلية، وتحت وطأة القمع الخارجي تمتعت ببنية متماسكة، واعتمدت على ثقافة الطاعة وعلى نوع من العلاقة الأبوية بين الأجيال؛ الأمر الذي عطل منظومة الحراك والترقي التنظيمي. وما لم يحدث تجديد في البنى التنظيمية والحركية يتقاطع مع

الأفكار التي طرحت في سياق الثورات العربية حول الحريات والمشاركة والديمقراطية والشورى، فسوف تشهد بعض هذه الحركات إشكاليات داخلية عميقة، شهدنا بعض بوادرها بخروج بعض الانتقادات إلى العلن من جهة وانشقاقات في بعض الحركات والأحزاب الإسلامية من جهة أخرى.

ـ وسادس هذه التحديات يتعلق بإنجاز خطاب إسلامي ديمقراطي علني وصريح في مواجهة التيارات الإسلامية المتشددة والتي لم تتكيف بعد مع التحولات الديمقراطية الإسلامية أو التي لا تزال تلتزم خطاب التكفير والعنف بعيداً من العمل السياسي السلمي. إن الخطاب المراوغ والمزدوج لا يعزز العوامل الضرورية لبناء الثقة المتبادلة بين مكونات المجتمع السياسية في مراحل التحول الديمقراطي، وبالتالي فإن عدم إنجاز مثل هذا الخطاب لا يعكس ثقافة متأصلة بالتحوّل الديمقراطي من جهة، كما أنه يدفع الشركاء نحو الارتياب والتشكك في صدقية هذا التحوّل.

إن المرحلة الانتقالية التي تعيشها بلدان الربيع تحصد، من دون شك، نتائج ما زرعته الأنظمة التسلطية على مدار أكثر من نصف قرن من تنميط للمفاهيم والذهنيات التي أصبحت مشبعة بروح الارتياب والتشكيك، وفاقدة لخبرات العمل السياسي الجماعي وقيم التعاون المشترك البنّاء بعيداً من نزعات التخوين والتكفير.

إن إدارة وممارسة السلطة من المسائل المعقدة التي وجد فيها الإسلاميون أنفسهم في ظروف لم يكونوا قد تهيأوا لها بالكامل. وفي السياسة لا مكان للنيات الحسنة؛ كما أن الأفكار والاستراتيجيات ـ على أهميتها ـ ليست سوى بداية الطريق. الكلمة الفصل هي للإنجاز، وللممارسة، ومراكمة الخبرة، ومراجعة التجربة، واختبار القدرات، وتحقيق الأهداف والمنجزات، وتوفير الإمكانات، واختيار الأولويات. لذلك سيكون عملاً بعيداً من العقلانية ومجحفاً في حق الكثير من الإنجازات الفكرية والسياسية، ما لم يعمد الإسلاميون إلى مراجعة تجربتهم في السلطة، ودراسة الانتقادات التي وجهت اليهم، من التنكر للالتزامات، وترجيح المصالح الحزبية على ما هو جماعي أو وطني ومشترك، والاستئثار والتفرد، الأمر الذي رفع منسوب الخوف لدى العديد من متابعي تجربة الإسلاميين من أن تتضاءل شرعيتهم بحيث يسقطون ـ من حيث لا يدرون ـ في فخ إعادة إنتاج أنظمة تسلطية تشبه ما قاوموه وكانوا ضحاياه لعقود من الزمن. كان هذا

الخوف مبرراً وجرى تضخيمه إلى أن بدأ يتبدد قسم كبير من رصيد القوة الذي يملكونه قبل أوانه.

خلاصة القول؛ إن مستقبل الحركات والأحزاب الإسلامية والتحولات التي ستصيبها يتوقف على الحصاد والإنجازات التي تفضي إليها التجربة وعلى الشكل الذي سوف تؤول إليه الدولة العربية في عهدة التغيير الثوري الحاصل.

الفصل الرابع

الاجتهاد والتجديد والخطاب الإسلامي المعاصر: الإشكاليات والسجالات

«إن الشريعة مبناها وأساسها: على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، فليست من الشريعة وإن دخلت فيها بالتأويل... أن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم بالقسط، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأي طريق كان: فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره... والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدَل وأظهر، بل بيَن بما شرعه من الطرق أن مقصوده: إقامة الحق والعدل وقيام الناس بالقسط. فأي طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها. والطرق أسباب ووسائل لا تراد لذواتها وإنما المراد غايتها التي هي المقاصد...».

(ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج ٤، ص ٣٧٣).

موضوع الاجتهاد والتجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر هو من أهم المواضيع وأكثرها جاذبية واستقطاباً للنقاش. فما هو الخطاب الإسلامي؟ إنه عين الفكر الإسلامي مجسداً في رسالة وتلك الرسالة قد تكون خطبة أو درساً أو كتاباً أو رواية أو قصيدة. وهذا التجسيد يضعنا مباشرة أمام ثنائية «الشكل والمضمون»؛ فمن حيث الشكل، الخطاب مجموعة من النصوص؛ ومن حيث المضمون، النص رسالة من الكاتب إلى القارئ، وعليه فهو خطاب. فالاتصال بين الكاتب والقارئ إنما يتم عبر النص، مثلما أن الاتصال بين المتكلم والسامع إنما يتم عبر الكلام، أي عبر الإشارات الصوتية. وكما يسهم السامع مساهمة ضرورية في تحقيق «الاتصال الكتابي» عبر النص. فالمعنى الذي يحمله النص في النهاية هو من نتاج الكاتب والقارئ؛ فالكاتب يريد أن يقدم فكرة أو

وجهة نظر في موضوع معين، وهذا خطاب؛ والقارئ يتلقى هذه الفكرة أو وجهة النظر كما يستخلصها هو من النص وبالطريقة التي يختارها؛ وهذا تأويل للخطاب أو قراءة له. إذاً، هناك جانبان يكوّنان الخطاب: ما يقوله الكاتب، وما يقرأُه القارئ.

والخطاب الإسلامي في هذا الإطار هو ذلك الذي يحمل مضمون رسالة موجهة إلى جمهور مستهدف من المتلقّين، يستند بشكل أساسي إلى مرجعية إسلامية في أصول الدين؛ القرآن أو السنّة، أو أي من الفروع الإسلامية الأخرى؛ سواء أكان منتج هذا الخطاب جماعة إسلامية أم مؤسسة دعوية رسمية أم غير رسمية أم أفراداً متفرقين بصفتهم كعلماء ومفكرين أو دعاة، بهدف تقديم باقة حلول لإشكاليات الواقع على أساس الدين. لكن الخطاب الإسلامي يتشكل في صورته النهائية في ضوء فهم الجمهور وتلقّيه لمضمون هذه الرسالة. وإذا أردنا توخي الدقة اليوم، فلا مناص من الحديث عن خطابات إسلامية وليس عن خطاب واحد؛ فمنتجو الخطاب إنما هم مجتهدون، والاجتهاد عملية عقلية صحيحة وصائبة ولكن ليست حصيلتها الصواب بشكل دائم؛ لذلك اجتهد المجتهدون، فأنتجوا خطابات، واختلفوا فيما بينهم. لذا فما يعدّ إيجابياً عند جماعة أو تيار قد لا يكون كذلك عند غيره. وهذا ما يجعل كثيراً من تعميم المتحدثين عن واقع الخطاب الإسلامي ينحو منحى التعسف في كثير من الأحيان.

لا أنفي ـ طبعاً ـ وجود المشترك بين الخطابات الإسلامية، بل وغير الإسلامية، إلا أن ما أود الإشارة إليه أن القول بالخطاب الإسلامي هكذا هو عنوان رحب، لكنه أيضاً مضلل ويشكل متاهة لتنوع التيارات والاتجاهات والمذاهب السياسية وصراعاتها.

وأبدأ بالقول إنه ليس هناك من ضرورة لتبرير الحاجة إلى تجديد الخطابات الإسلامية ومراجعتها نقدياً، وهي في كل الأحوال حاجة متجددة ودائمة تعود لتفرض نفسها كلما يستشعر الإنسان وطأة الهزيمة التي تجتاح مجتمعه ومؤسساته.

كانت الاستجابات الأولى بين جانب أمثال الطهطاوي والتونسي تركز على ضرورة تمكين السلطة المركزية وتقويتها وتحديث بُناها التنظيمية والمؤسساتية بما يتلاءم والعلوم الحديثة ذات المنشأ الأوروبي. لكن فشل تجربة محمد علي وتعثر تجربة الإصلاح العثماني دفعا التفكير في اتجاه آخر.

أولاً: بين الاجتهاد والتجديد

كان التفكير التقليدي يميل إلى إلقاء تبعة الأزمة على الاستعمار وقوى الخارج، مسقطاً الاختلالات الداخلية من حسابه. إلا أن تداعيات الإخفاق العربي والإسلامي فتحت النقاش على مصراعيه، فانبرى من قال إن المشكلة ليست في الإسلام؛ فهو قادر على التكيّف مع التطورات الحادثة وتقديم الحلول لها، وإنما المشكلة في فهم وتطبيق المسلمين لدينهم. من هنا كان اهتمام جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد حسين النائيني في إيران بحركة الإصلاح الديني، التي أطلقت بقوة ضرورة تجديد الفكر الإسلامي على كل الصعد. كانت النتائج الأولى لافتة ومؤثرة؛ وهي بقدر ما نجحت في بعث روح الإصلاح والتواصل مع روح التغيير والانفتاح على العصر، فشلت في بناء دينامية الاستمرار والتحول إلى مشروع نهضوي متكامل الأبعاد تتلقفه قوى المجتمع الحية وتتكئ عليه في مواجهة التحديات المتسارعة والمتفاقمة حينها.

ورغم التطورات الجذرية على المستويين السياسي والاجتماعي التي شهدتها الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، إلا أن حركة التجديد في الفكر الإسلامي تضاءلت وتراجعت إلى أن انفجرت الأزمة مرة واحدة مع نهاية الستينيات وما حملته من انتكاسات لتطرح جملة من التحديات الفكرية والسياسية التي أصبحت تحتاج إلى مقاربات أكثر شجاعة وعمقاً.

و لم يعد ـ صراحة ـ من الممكن لعملية التجديد المنشودة أن تقتصر على القيام بتقنية «الاجتهاد». ذلك أن الاجتهاد انحصر في التجربة التاريخية الإسلامية في الجانب الفقهي، في حين أن التجديد يفتح معنى الاجتهاد على مختلف العلوم الإسلامية والمجالات المجتمعية المرتبطة بها. بمعنى أن التجديد أوسع مدىً وأشمل حدوداً. لقد أصبحت الحاجة إلى التجديد تصيب مفهوم «الاجتهاد» نفسه لجهة المناهج والتقنيات المتبعة التي تبدو قاصرة عن خدمة وبلوغ مقاصد التجديد المنشود للفكر الإسلامي وأهدافه الإصلاحية العميقة.

لا تزال الإشكالية الكبرى في إعاقة التجديد، كما هي، رغم كل المحاولات وتتمثل بمجموعة من الخصائص:

١ ـ منها ما يتعلق بتجريد النص الديني من ملابساته التاريخية والاجتماعية (أي السياق وأسباب النزول).

٢ ـ ومنها ما يتعلق بتحويل النص البشري الفقهي المنتج إلى نص مقدس ورفعه إلى مستوى الوعي الذي لا يناقش ولا يقبل القراءة النقدية.

٣ ـ ومنها ما يتعلق بمنهجية القراءة الحرفية أو النصوصية من دون أي اعتبار للمقاصد العليا للنص التي تمثل جوهره وروحه.

الفاعل الإسلامي التجديدي لا يزال خجولاً، وفي بعض الأحيان، خائفاً ومتردداً بين الشعبوية والجدية. مع ذلك شهدنا منذ النصف الثاني للقرن الماضي محاولات لا ينبغي التقليل من أهميتها، على الرغم من أنها بقيت ضمن الأطر التقليدية للاجتهاد.

والحقيقة أنه أصبح من المسلّمات اليوم، أن الاجتهاد ـ كما الفقه ـ يتأثر بالواقع مثلما يؤثر فيه، ويأخذ منه مثلما يعطيه، ويتكيف معه مثلما يكيّفه ويوجهه، رغم أنه لا يخضع له ولا يسير خلفه؛ أو بمعنى ما، أنه ليس انعكاساً صورياً للواقع؛ لكنه ـ كما يرى أحمد الريسوني ـ لا بد من أن يكون واقعياً، يعرف الواقع ولا يجهله، يلتفت إليه ولا يتفلّت عنه، يُعمله ولا يهمله، يبني عليه ولا يبني في فراغ. ويتم ذلك من عدة وجوه أهمها:

أولاً: تحقيق المناط الذي يعني المعرفة الجيدة بالواقع ومكوناته وبالأشياء وأوصافها وبالأفعال وأسبابها وآثارها، إذ من دون هذا يمكن أن يقع تنزيل الأحكام على غير ما وضعت له، أو على أكثر أو أقل مما وضعت له.

ثانياً: اعتبار المآل ومعناه النظر في ما يمكن أن تؤول إليه الأفعال والتصرفات والتكاليف موضوع الاجتهاد والإفتاء والتوجيه وإدخال ذلك في الحسبان عند الحكم والفتوى.

ثالثاً: مراعاة التغيرات التي إذا أصابت أموراً هي مناط لبعض أحكام، فلا بد من أن تتغير تلك الأحكام التي تغيرت متعلقاتها[1].

---

(١) أحمد الريسوني، الاجتهاد بين النص الواقع والمصلحة، سلسلة حوارات لقرن جديد (بيروت: دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠)، ص ٦٤ ـ ٦٨.

ومن أبرز القضايا، التي أثيرت على مستوى الاجتهاد الفقهي والتشريع الإسلامي خلال القرن الماضي، قضية النص والمصلحة، والتي يبدو أنها ستصبح أكثر فأكثر من أهم معالم القرن في الجدال العلمي الإسلامي، على غرار قضية العقل والنقل ونحوها من القضايا الشهيرة في تاريخ العلوم الإسلامية. وقد انتشرت واشتهرت رسالة نجم الدين الطوفي (ت٧١٦هـ) أوائل القرن العشرين على يدي الشيخين جمال الدين القاسمي ورشيد رضا، ثم تجدد نشرها في أواسط القرن إياه على يدي الأستاذين مصطفى زيد وعبد الوهاب خلاف. وها نحن نشهد أواخر القرن انتعاشاً وتطوراً في الجدل حول هذا الموضوع، بين من ينادي بفكرة أولوية المصلحة على النص ومن يرى النص خادماً للمصلحة وساعياً إلى تحقيقها، فالمصلحة هي الأساس وهي المقصد من التشريع ومن النص؛ وبين الأصوليين والسلفيين الذين يتلقون هذه الدعوة بالارتياب والرفض.

وإعمال المصلحة، والاحتكام إليها في تنزيل الأحكام الفقهية إنما يغطي مجالين؛ **الأول** يتمثل بالقضايا والمسائل التي تناولتها النصوص وقررت لها أحكامها بتفصيل ووضوح. والثاني مجال القضايا المستجدة التي لا يتناولها نص خاص وبشكل محدد ومباشر، وإنما يدور النقاش المحتدم حول المجال الأول، لأن التنازع في المجال الثاني قليل وباب الاجتهاد فيه مفتوح.

أما كون الشريعة مصلحة، فهو أمر سلم به لدى عموم المسلمين وخاصتهم. ويتمثل كون المصلحة شريعة أيضاً عند كثير من الفقهاء والعلماء المسلمين بالأصول والقواعد التشريعية التي اعتمدت لتنزيل الأحكام وأشهرها أصل «المصلحة المرسلة» الذي يعد حجّة ومصدر تشريعاتها عند عموم الفقهاء. كذلك هناك أصول أخرى، كالاستحسان، وسد الذرائع والعرف والاستدلال وكلها أصول متضمنة لرعاية المصلحة وبناء الأحكام عليها. كما أن هناك قواعد فقهية كثيرة تؤسس التشريع المصلحي وتضبطه ومنها: الأصل في المنافع الحل وفي المضار المنع، لا ضرر ولا ضرار، الضرر يزال، الضرر لا يزال بمثله، يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام، الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، التصرف على الرعية مناط بالمصلحة[٢].

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٢.

وقد اتسم الفقه الآخذ من الشريعة الإسلامية بالجمود منذ قرون، ويصف الشيخ محمود شلتوت مظاهر الجمود عند ذكره الأمراض التي لحقت بالجامع الأزهر في عهوده المتأخرة بقوله: «تغلبت العناية بالمناقشات اللفظية، وتتبع كلمات المؤلفين في المصنفات والشروح والحواشي والتقارير على الروح العلمية والموضوعية...؛ كذلك تغلبت روح التقديس للآراء والأفهام التي دوّنها السابقون والسموّ بها عن مستوى النقد وعدم الاكتراث بما قد يظهر من آراء جديدة. كما تغلبت نزعة الاشتغال بالفروض والاحتمالات العقلية التي لا تقع وما يتصل بها من أحكام، وأعرضوا عن تنمية الفقه العملي الذي يحتاج إليه الناس في معاملاتهم وأقضيتهم، وسادت نزعة الاشتغال باختراع الحيل التي يتخلص بها من الحكم الشرعي والتي تناولت كثيراً من أبواب الفقه.. وتغلبت المذاهب، فحجروا واسعاً، ومنعوا رحمة اختص الله بها هذه الأمة...»[٣].

والواقع أن قضية الاجتهاد وأعمال العقل الفقهي تصطدم أيضاً بقاعدة أنه «لا اجتهاد مع النص». وفي هذه المسألة يرى محمد عمارة أنه لا يجوز التعميم لأنه قد يكون:

ـ النص ظني الثبوت وهنا لا خلاف على ضرورة الاجتهاد.

ـ النص ظني الدلالة وهنا أيضاً لا خلاف على ضرورة الاجتهاد.

ـ النص قطعي الدلالة والثبوت وهذا هو الذي يحتاج إلى تفصيل، ذلك أن هذه الحالة لا تغني عن الاجتهاد بقدر ما تحدد «طبيعة» و«حدود» الاجتهاد في هذا النوع من النصوص.

فالنصوص قطعية الدلالة والثبوت، إن تعلقت بالثوابت الدينية من عقيدة وشريعة؛ وشعائر العبادات وثوابت الواجبات يقف نطاق الاجتهاد فيها عند حدود الفهم واستنباط الفروع وربطها بالأصول وتحرير الأحكام، ولا يتعدى فيها ومعها هذه الحدود. أما النصوص قطعية الدلالة والثبوت، والتي تتعلق بأمور دنيوية، هي من المتغيرات المعللة بعلة غائية... ليست مرادة لذاتها، وإنما هي مرادة لعلتها وغاياتها ومقاصدها وهي تحقيق مصالح العباد، فهي (أي أحكامها المستنبطة منها) تدور مع هذه العلة ـ الغائية

(٣) انظر: محمد عبد الرحمن خفاجي، الأزهر في ألف عام، ٣ ج (القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٩٥٥)، ج ٣، ص ٩ ـ ١٢.

المصلحة - وجوداً وعدماً. ويشهد أهل الاختصاص في فكرنا الإسلامي على ضرورة الاجتهاد مع الأحكام التي ارتبطت بعلّة تغيرت أو بعادة تبدلت، حتى ولو كانت هذه الأحكام مستندة إلى نص، وتم عليها إجماع في العصر الذي سبق تغيّر العلة وتبدل العادة. فوجود النص لم يمنع من الاجتهاد الذي يثمر حكماً جديداً، يحقق المصلحة، التي هي الغاية من هذا النص المتعلق بالمتغيرات الدنيوية»[٤]. يحشد عمارة لإثبات وجهة نظره عدداً كبيراً من الأمثلة من ممارسات الخلفاء الراشدين وبخاصةٍ الخليفة عمر بن الخطاب في موقفه عام الرمادة حين أوقف حد السرقة، وحين أوقف تطبيق نصيب «المؤلفة قلوبهم» الذي حدده النص القرآني من الصدقات، وأرض الصوافي والاجتهاد العمري مع الأرض المفتوحة في مصر والشام وسواد العراق، ثم يتابع تطور بعض الأحكام الفقهية وعلاقتها بمتغيرات الواقع، ومع ذلك تثير وجهة النظر هذه كثيراً من الاعتراضات لدى التيار السلفي والأصولي.

المشترك عند إسلاميي الاجتهاد والتجديد هو التمييز داخل الإسلام بين المكون العقيدي العبادي من جهة والمكون الدنيوي من جهة أخرى. وهما بلا شك مكونان مختلفان من حيث الخصائص والهدف والمصدر. كان هذا التمييز هو المدخل الذي استفاد منه الفكر الاجتهادي التجديدي لتحقيق ومتابعة بعض الإنجازات المعرفية التي قدمها الفكر الإسلامي الأصيل في عزّ عطائه قديماً وحديثاً، مستفيداً من تراث الفقه المقاصدي والتمييز بين النص التشريعي والنص التدبيري، ما أتاح له أبعاداً جديدة في فهم النص، وتوسيع دائرة الاجتهاد والتجديد في التعامل مع الفكر الإسلامي والتراث الفقهي.

وقد ساهم انفتاح نخبة من المثقفين والمصلحين المسلمين في القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين الميلادي على التجربة السياسية والدستورية الأوروبية في التنبه إلى أمرين أساسيين، أحدهما له طبيعة نظرية والآخر له طبيعة موضوعية. وكلاهما يتصلان بمجال المقارنة على مستويي المفاهيم والوقائع. فعلى مستوى المفاهيم، أتاح هذا الأمر الفرصة لتجديد النظر في المفاهيم السياسية الإسلامية كمفهوم الشورى والحرية والإجماع والدولة والسلطة والدستور. وعلى مستوى

(٤) محمد عمارة، «هل يجوز الاجتهاد مع وجود النص؟،» منبر الحوار، السنة ٤، العدد ١٣ (ربيع ١٩٨٩)، ص ٩٨ - ٩٩.

الوقائع أمكن الإطلاع على ما وصلت إليه أوروبا من تطور سياسي ودستوري في أنظمة الحكم وإدارة السلطة وبناء الدولة وتقييد الحكم الدستوري وتشكيل المجالس النيابية التي تتيح مجال المشاركة السياسية للأمة والتخلص بالتالي من الحكم الفردي الاستبدادي. هذا الانفتاح والاطلاع أتاح مجالاً واسعاً للمقارنة بين واقع المسلمين سياسياً ودستورياً وما وصلت إليه أنظمة الحكم في أوروبا. ومنها مفهوم الدولة المدنية والديمقراطية والمجالس النيابية والمواطنة. وفي هذا السياق يأتي النص الذي اشتهر كثيراً عن الشيخ محمد رشيد رضا في ردّه على أحد القرّاء الذين بعثوا إليه برسالة إلى مجلة المنار يتحدث فيها عن حصر الإصلاح بالإسلام. فأجابه الشيخ رشيد رضا عام ١٩٠٧م بقوله: «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم ـ المقيد بالشورى ـ هو أصل من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبهنا من حيث نحن أمة، أو أمم إلى هذا الأمر العظيم، وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الكريم»(٥).

جاء ذلك في سياق دعوة الإصلاح السياسي والمطالبة بالحكم الدستوري في اتجاه مفهوم المواطنة وحقوقها وتقييداً للحكم الفردي المطلق الذي كان سائداً في العالم الإسلامي، والمطالبة بالنظام النيابي تحقيقاً لفكرة الشورى، وتأكيداً لمشاركة الأمة السياسية. وهذا ما سعى إليه جمال الدين الأفغاني وتيار الجامعة الإسلامية الذي ظل يدعو وينصح حكام الشرق، وخصوصاً مصر وإيران.

كان لهذا النهج الإصلاحي الداعي إلى الحكم الدستوري والنيابي في إطار تيار الجامعة الإسلامية تأثيرات كبيرة، وهو جاء في سياق حركة النهضة العربية التي عبر عن أفكارها رواد كبار، كرفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وعبد الرحمن الكواكبي والشيخ محمد حسين النائيني، حتى ليمكن القول بأن عصر هؤلاء قدّم أوضح ما عند الفكر الإسلامي أكثر من أي عصر آخر حتى الآن، على المستوى النظري والعملي. لذلك يبقى هؤلاء الرواد بما قدموه على مستوى الفكر الإسلامي محور حركة التطور الإصلاحية الإسلامية التي تمثّلت بأهمية أفكارها وتجديدها وعظمة رجالها وريادتهم في هذا المجال.

---

(٥) وجيه كوثراني، مختارات سياسية من مجلة «المنار» (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، ص ٢٣.

ثانياً: تكييف المفاهيم وأسلمتها: بدايات التأصيل والإدماج

قد يبدو الفكر السياسي الإسلامي وكأنه لم يتابع تراكمات ما أنجزه رواد الحركة الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين في مجال الاجتهاد والتطوير الفكري؛ حيث ظهر وكأن هذا الفكر قد أصيب بقطيعة معرفية فصلته عن لحظة تطور ثورية على مستوى الاهتمامات والأفكار والاتجاهات. وقد عدت هذه القطيعة سبباً هاماً في التراجع الفكري الذي أصاب الفكر الإسلامي أواسط القرن الماضي والتي امتدت عملياً حتى أواخر الثمانينيات منه.

وقد تكرس هذا التراجع مع تشكل الدولة القطرية نموذجاً سلطوياً واحداً قائماً على عنوان عريض مفاده أن النهضة لا يمكن أن تتصور خارج قوة الدولة، وقوة الدولة لا تقوم إلا بوحدة الأمة المعبَّر عنها بحزب واحد يحمل ويترجم تطلعاتها في التنمية والتحرر والاستقلال. لذلك قامت الدولة وأنتجت ما يسمى ثقافة الزعيم وثقافة الإقصاء والمصادرة والعنف، ودخلت في خصومات وتصادمات مع الخطاب الإسلامي، وتبنت خيارات فكرية وتشريعية فتحت المجال أمام انبعاث تجاذب أيديولوجي مهَد لصدام عنيف مع الخطاب الإسلامي بكل اتجاهاته وتياراته.

وسط هذا المناخ أصبح الفكر الإسلامي مسكوناً بهاجس الخوف على الهوية، وعقدة الغزو الفكري والاختراق الثقافي، فركز في تلك المرحلة على الصراع الأيديولوجي وعدّته المعرفية الآيلة إلى التحصين والدفاع في مواجهة الدولة القطرية من جهة والتيارات الأيديولوجية الأخرى التي زجت نفسها في معترك الصراع تحت لافتة الانتساب إلى الديمقراطية والدولة المدنية وإعلان التلازم العضوي بين الديمقراطية والعلمانية وانتسابها مرجعياً إلى الفلسفة الليبرالية. ونتيجة ذلك، جرى استبعاد وإقصاء التيارات الإسلامية، الأمر الذي زاد في تكوين صورة ملتبسة عن الدولة المدنية وحزمة المفاهيم المرتبطة بها، وأهمها موضوع الديمقراطية والمشاركة في الانتخابات، والمواطنة والتعددية وغيرها، وساهم في صعود التيارات التكفيرية والمتشددة.

سادت في الفكر الإسلامي السياسي ـ في تلك المرحلة ـ وجهة نظر رافضة للديمقراطية التي هي محور الدولة المدنية، للاعتقاد بأنها تؤدي إلى المساواة بين الإيمان والإلحاد في مجال الفكر؛ بين الإباحية والتقييد في مجال السلوك الخلقي؛

وبين الرأسمالية المترفة الطاغية والتقييد لمصلحة الجماعة. والإسلام لا يقبل التسوية بين هذه الاتجاهات[٦]. وكان لكتابات الشيخ أبو الأعلى المودودي تأثير كبير في هذا المجال، إذ اعتبر بشكل واضح أن وصف الحكومة الإلهية أو «الثيوقراطية» أصدق تعبير لوصف الحكومة الإسلامية[٧]. فالديمقراطية عنده ليست من الإسلام في شيء.

في مطلع الثمانينيات بدأ مصطلح الوسطية والاعتدال بالظهور في كتابات الداعية الشيخ يوسف القرضاوي، وكانت الكتابات المؤسسة لهذا المصطلح، وخصوصاً كتابه **الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف** (١٩٨٢). فقد خصص في هذا الكتاب فصلاً مختصراً بعنوان «دعوة الإسلام إلى الوسطية». وقد جاء استخدام هذا المصطلح في سياق مواجهة التطرف والعنف الذي أصبح منهجاً للعديد من الحركات الإسلامية منذ منتصف السبعينيات في الداخل الإسلامي وفي مواجهة الحكومات والأنظمة السياسية العربية. وبدأ خطاب العنف والتكفير يجذب الشباب المتدين في حومة الاستعصاء السياسي والتراجع القومي والوطني العام، وفشل مشاريع التنمية العربية وتصلب الدكتاتوريات العربية وتعاملها الاستئصالي مع الحركات الإسلامية. في هذه الأجواء المشحونة نشأ خطاب الاعتدال والوسطية من رحم المواجهة السياسية ليكون جزءاً من مواجهة سياسية ـ فكرية محتدمة.

انخرط في خطاب الدعوة إلى الاعتدال والوسطية حشد كبير من المفكرين والمثقفين، بل والتيارات والهيئات الرسمية منها والمستقلة، وعُقدت للترويج لهذا الخطاب العشرات من الندوات والمؤتمرات، وصدرت الكثير من الكتب، بينها ما كان يصدر من خلفية حريصة على الساحة الإسلامية وتستهدف ترشيد حركتها، وبينها ما كان يصدر من خلفية وظيفية تستهدف خدمة مصالح الحكومات والأنظمة القائمة.

ثمة كلام كثير في تعريف الوسطية يمتد إلى كتابات أرسطو وأفلاطون، حيث كان الوسط عندهما عقلياً واستنباطياً، وكمياً أحياناً. وثمة نص قرآني صريح يصف الأمة الإسلامية بأنها «أمة وسط». وأضاف النص القرآني بعداً قيمياً إلى المصطلح، حتى قال أهل التأويل إن كلمة وسط تعني «العدل» كما ذكر الإمام الطبري. والواقع

---

(٦) محمد المبارك، الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠)، ص ٨٢.

(٧) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٩)، ص ٣٥.

أن الوسطية (بهذا المعنى) لا تعني الحياد، أي أنها ليست نقطة وسط، كما يرى فهمي هويدي ويوسف القرضاوي ومحمد عمارة، بين الخير والشرّ، ولكنها انحياز بالكلية إلى كل ما هو خير وحق مع الاعتراف بوجود الضد لكل منهما. ذلك أن هذا الاعتراف هو من دلائل الوقوف على الأرض لرؤية المجتمع الإنساني كما هو، بما فيه من شرّ وقبح وظلم. ذلك أن قيم الحق والخير والجمال لا تدرَك إلا من خلال أضدادها، وإنكار الأضداد لا يمثل انفصالاً عن الواقع فحسب، ولكنه يغيّب عن الناس إدراك الحكمة الإلهية. وحين احتجت الملائكة على خلق الإنسان بدعوى أنه سوف يفسد في الأرض ويهلك الحرث والنسل، فإن الله بيّن لهم في منطوق القرآن الحكمة الخفية من خلقه، وأن هذا المخلوق الذي يدور في داخله الصراع بين الخير والشرّ هو خليفة الله الذي يعلم الأسماء وأنيطت به عمارة الأرض. إذاً، فتعريف الوسطية والاعتدال موقف يستجلب التوازن وليس موقفاً تلفيقياً؛ إنه ليس نقطة وسط أو عملية توفيق ومصالحة ساذجة، بقدر ما هو عملية إبداع جدلي وتفاعلي حصيلة الجمع بين الدين والدنيا؛ وبين المادية والمثالية والواقع والخيال وحق الفرد والجماعة والتقرب من الله والاستمتاع بالحلال وإشاعة النماء والخير في الكون.

يرى فهمي هويدي أن الوسطية والاعتدال ثقافة يمكنها أن تشكل مرجعية أشمل وأوفى ويلخصها بالتالي:

- تعدد منابع الخير والتوازي بين مساراته سواء كانت تلك المنابع من فئات المسلمين بمختلف مللهم ونحلهم وفرقهم، أو كانت لدى غير المسلمين.
- الانفتاح على كل الساعين إلى الخير من بني الإنسان التزاماً بمبدأ التعاون على البر والتقوى، واهتداء بالشعار القائل بأن الحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق الناس بها.
- التجاور بين الأشياء مع تمايزها بما يحترم قاعدة الاختلاف والتنوع.
- أعذار الخلق والتيسير عليهم بما لا يتصادم مع أصول الشرع وثوابته.
- إدراك الأولويات وترتيب التكاليف طبقاً لأحوال كل مجتمع وبيئته.
- اعتبار تغير الأحكام بتغير الأمكنة والأزمنة والأحوال بمعنى التفاعل مع البيئة والواقع الجغرافي والتاريخي.
- التدرج في التبليغ والتكليف.

والواقع أن الشيخ يوسف القرضاوي أكثر من الكتابة عن تيار الاعتدال والوسطية حتى لاحظ بعض الدارسين أن عدداً كبيراً من عناوين كتبه يتضمن كلمة «بين» التي كثيراً ما تدل على وسط بين حرفين مثل **الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد والفتوى بين الانضباط والتسيّب والاجتهاد بين الانضباط والانفراط والثقافة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة وثقافتنا بين الانغلاق والانفتاح والصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف.** وهو يكتب ملاحظاً ومعترفاً أنه في الخمسينيات والستينيات انتشرت الأفكار السوداء التي تنزع إلى الرفض والتشاؤم والاتهام وسوء الظنّ بالآخرين، وراجت فكرة التفسيق والتبديع والتكفير في تلك المرحلة. يقول القرضاوي: ظهرت كتب الشهيد سيد قطب والتي تنضح بتكفير المجتمع المعاصر ووصفه بالجاهلية وذلك لعدم تطبيق حاكمية الله والنظام الإسلامي، والسخرية بفكرة تجديد الفقه وتطويره وإحياء الاجتهاد وتدعو إلى العزلة الشعورية عن المجتمع وقطع العلاقة بالآخرين وإعلان الجهاد الهجومي على الناس كافة، والاستخفاف بدعاة التسامح والمرونة، ورميهم بالسذاجة والهزيمة النفسية. ويتجلى ذلك في التفسير الشهير **في ظلال القرآن** في طبعته الثانية، وفي **معالم في الطريق**. وهذه الكتب كان لها تأثير إيجابي كما كان لها تأثيرها السلبي. كما ظهرت كتب الشيخ سعيد حوى الذي تبنى الفكرة والخط نفسيهما. وتأثر الكثير من الشباب بهذه الأطروحات وتراجع خطاب الوسطية والاعتدال. وراج فقه من سمّاهم «الظاهرية الجدد» الذين ينسبون أنفسهم إلى السلفية أو بعبارة أدق إلى مدرسة ابن تيمية وتلامذته. حتى كاد الإسلام ينحصر في لحية طويلة وثوب قصير بالنسبة إلى الرجل وفي نقاب على وجه المرأة.

يرصد القرضاوي مظاهر الغلوّ ودلائله ويحددها بعدم الاعتراف بالآخر، وإلزام الجمهور بالعزائم والتشدد في غير محله والغلظة والخشونة وسوء الظن بالناس والسقوط في هاوية التكفير ومقاومة التفريط والتسيب أيضاً، أما معالم الاعتدال والوسطية فيراها في تبني التيسير والجمع بين السلفية والتجدد والدعوة إلى فقه جديد والمصالحة بين السلفية والتصوف والاعتدال بين الظاهرية والمؤولة، والموازنة بين الثوابت والمتغيرات ومراعاة الواقع، وارتكاب أخف الضررين ورعاية الضرورات والدعوة إلى التسامح والتعايش، وتبني الشورى والحرية للشعوب وإحياء الاجتهاد[٨]. بدا واضحاً حينها أن

(٨) يوسف القرضاوي، «الوسطية والاعتدال،» ورقة قُدِّمت إلى: المؤتمر الدولي الأول للوسطية في لبنان، الذي عُقِدَ في طرابلس - لبنان بين ١١ و١٣ نيسان/ أبريل ٢٠٠٨، ص ٤٩.

القرضاوي بدأ مسيرة التجديد والتأصيل والاجتهاد متخذاً من الاعتدال والوسطية سبيلاً منهجياً إلى ذلك.

كذلك يخصص الدكتور عمارة كتابه **معالم المنهج الإسلامي**[٩] للتنظير للمنهج الوسطي وخطاب الاعتدال. ويمكن اعتبار كتاباته مرجعية في هذا المجال؛ فهو يرى أن الوسطية الإسلامية الجامعة تختلف عن الوسطية الأرسطية التي ترى أن الفضيلة وسط بين رذيلتين. إنها موقف جديد، لكن توسطه بين النقيضين لا يعني أنه منبتّ الصلة بسماتها ومكوناتها... إنه مخالف لهما ليس في كل شيء، وإنما خلافه منحصر لهما في رفضه الانحصار في سمات كل قطب من الأقطاب وحدها دون غيرها. إنها موقف ثالث وجديد يجمع ويؤلف كنسق غير متنافر ولا ملفق، لذلك هي وسطية جامعة. فالعدل بين ظلمين هو الوسطية، و«العدل» هو غير الاعتدال الذي يراد به الاستسلام للواقع[١٠].

وهو يذهب إلى تعميق رؤيته فيجد أن هذه الوسطية الجامعة وفّرت للعقل الإسلامي **«المنهج»** الذي جعله يجد الحل للتناقض بين الروح والجسد، الدنيا والآخرة، الدين والدولة، الذات والموضوع، الفرد والمجموع، الفكر والواقع، المادية والمثالية، المقاصد والوسائل، الثابت والمتغيّر، القديم والجديد، العقل والنقل، الحق والقوة، الاجتهاد والتقليد، الدين والعلم... إلى آخر الثنائيات التي عندما افتقد منهج النظر إليها حدث الانقسام الحاد في الحضارة الغربية. لذلك تمثل الوسطية الإسلامية الجامعة عند الدكتور عمارة كمنهج للإصلاح الإسلامي طوق النجاة من هذه الثنائيات وتمزقاتها وغلوها. ولذلك كانت المعيار لإسلامية مناهج النظر الفكري ومناهج الإصلاح في الإسلام. حيث تألقت دعوة الإمام محمد عبده في واقع حضاري تميز بسيادة الجمود والتقليد في دوائر طلاب العلم الديني، وهو غلوّ يحجب الدين والإصلاح الإسلامي عن الواقع والحياة. في هذا السياق كتب الدكتور محمد عمارة عشرات الأبحاث والكتب ومنها: **الإسلام والعروبة والعلمانية والإسلام والسلطة الدينية والاستقلال الحضاري والإسلام والفنون الجميلة**، وخصص أكثر من كتاب لمناقشة الغلو والتطرف في الساحة الإسلامية وترشيد الصحوة الإسلامية[١١].

---

(٩) محمد عمارة، معالم المنهج الإسلامي (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١).

(١٠) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(١١) ومنها كتاب: محمد عمارة، الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١).

كذلك يمثل الشيخ محمد الغزالي رغم خلفيته الإخوانية، والحدّة التي تميّز أسلوبه والعاطفة والسخرية والنقد اللاذع الذي يتميّز به، معْلماً هاماً من معالم الفكر الوسطي وخطاب الاعتدال؛ فقد تصدّى بقوة لتيار الغلو والتطرف. فمنذ بداياته عني بإبراز مبدأ العدل الاجتماعي في الإسلام وتجلى ذلك في كتابيه **الإسلام والأوضاع الاقتصادية**[١٢] **والإسلام والمناهج الاشتراكية**[١٣] اللذين أظهر فيهما ميوله الاشتراكية مستنتجاً أن الإسلام رائد الحرية والعدالة الاجتماعية وأن محمد بن عبد الله أعظم مقرر للاشتراكية الاجتماعية والديمقراطية السياسية في الشرق والغرب. والواقع أن الشيخ الغزالي لم يتراجع عن أفكاره تلك حتى آخر لحظة من حياته، وإن خفف من استخدام بعض المصطلحات مثل الديمقراطية والاشتراكية وغيرها، لكنه رفض أن يستغني عنها إلى أن يتحرك الفقه ويضع ما يغني عنها.

لم يكن الشيخ الغزالي يمانع الاقتباس والاقتداء بالغرب فيقول: «**لا مانع أن نقبل من الفكر الأجنبي ما نحتاج إليه في شؤون سبقتنا فيها الحضارة الغربية**»[١٤]. وفي موقفه من المسيحية يقرر الغزالي بحزم أن الإسلام لم يحاربها كدين بل حاربها كدولة؛ فالإسلام لم يغلق أبواب الكنائس. ويعتبر أن الإسلام قاسم مشترك بين الديانات كلها، فالإسلام هو يهودية موسى ونصرانية عيسى معاً...[١٥] ويرفض تفسير المتشددين للآيات التي تدعو إلى القطيعة مع غير المسلمين. ولا يرى أنه لمجرد المخالفة في الدين تباح العداوة وتمنع المسالمة والتعاون في شؤون الحياة. فهذا ما يعتبره «تحريفاً للكلام عن مواضعه». ويشير الغزالي إلى أن الإسلام ينظر إلى من عاهدهم من اليهود والنصارى على أنهم أصبحوا من الناحية السياسية والجنسية مسلمين في ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات، وإن ظلوا من الناحية الشخصية على عقائدهم وعباداتهم وأحوالهم الخاصة. فالإسلام يقيم نظمه الاجتماعية على أساس الاختلاط والمشاركة، ولا يرى حرجاً في أن يشتغل مسلم عند أهل الكتاب أو يشتغل أهل الكتاب عند مسلم[١٦].

---

(١٢) محمد الغزالي، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، ط ٣ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٢).

(١٣) محمد الغزالي، الإسلام والمناهج الاشتراكية، ط ٣ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٤).

(١٤) محمد الغزالي، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٥)، ص ٩٧.

(١٥) محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ط ٣ (القاهرة: دار الفكر الحديثة، ١٩٦٥)، ص ٣.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٥.

ويذهب راشد الغنوشي، المفكر الإسلامي التونسي، في الاتجاه ذاته، فيبلور في كتاباته ومنذ الثمانينات خطاباً وسطياً استفاد فيه من اطلاعه ومعايشته للمجتمع الغربي خلال فترات النفي التي عاشها ولا يزال، فكتب العديد من الدراسات في هذا المجال، إلّا أن كتابه **حقوق المواطنة، حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي**[١٧]، فضلاً عن دراسات أخرى مثل «نحن والغرب» و«المرأة بين القرآن والمجتمع» و«المبادئ الأساسية للديمقراطية» و«الحكم الإسلامي»، تعتبر تنظيراً إسلامياً متقدماً للخطاب الإسلامي الوسطي.

في قراءة متميزة ومحاولة لترشيد استخدام المصطلح، يرى حسن حنفي[١٨] أن الوسطية الإسلامية سلاح تشهره الدولة في مواجهة العنف الذي تقوم به المعارضات الإسلامية. فالوسطية عنده مفهوم جاء ليصف موقف الأمة وليس لسلوك الفرد. وقد توصلت الحضارات كلها إلى مفهوم الوسطية، فهو ليس خاصاً بحضارة دون أخرى. وإذا كانت الوسطية مثلاً أعلى في معظم الحضارات، فلماذا ينشأ التطرف في الواقع؟ ومتى يحدث ذلك؟ يقول إن التطرف ينشأ في السلوك البشري عندما يتطرف الواقع نفسه، فيكون التطرف الأول هو التطرف المضاد حتى تتساوى كفّتا الميزان. فكل فعل له رد فعل مساوٍ في القوة والاتجاه. لذلك، فعنده، ليس التطرف من النص أو من العقل بل من الواقع والمصالح والقوى والسياسات المحلية والدولية. فالنص حمّال أوجه، ولا يفهم إلّا في سياق «أسباب النزول» و«الناسخ والمنسوخ». فالعقل يفهم ولا يبرر، يقارن ولا ينحاز، يدرك ولا ينفعل، ويكون الحل هو عودة الواقع من الطرف إلى الوسط. ففي حالة وجود تباين شديد بين القاهر والمقهور، لا يطلب من المقهور أن يعود إلى الوسط. القاهر والمقهور طرفان. القاهر يبدأ بالعنف، المقهور يقابل العنف بالعنف. فوجود أحدهما نفي للآخر؛ الأول العنف كفعل والثاني العنف كردة فعل؛ الأول عنف الدولة والثاني عنف الفرد. وفي حالة التباين الشديد بين الغنى والفقر، لا يطلب من الفقير أن يموت من الجوع، بل أن يقترب الغني من الفقير عن طريق إعادة توزيع الدخل والضرائب التصاعدية. ويخلص حنفي إلى أن الوسطية لا تنفي الصراع، ولا يمكنها أن

---

(١٧) راشد الغنوشي، حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي (القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣).

(١٨) حسن حنفي، «مفهوم الوسطية في الإسلام،» ورقة قُدِّمت إلى: منتدى الوسطية للفكر والثقافة، <http://wasatyea.org>.

تفعل ذلك. فلا يمكن مناداة المظلوم باسم الوسطية من دون مقاومة الظالم؛ فهي ليست سلوكاً فردياً متعادلاً بين قوى الفرد العقلية والوجدانية والقولية والعملية، وليست سلوكاً داخل الوطن بين الفئات والطبقات الاجتماعية المتباينة أو موقفاً وسطياً في العلاقات الدولية؛ إنها تعني الاستقلال الوطني في هذه الحالة. لذلك هو يحذر من أن هذا المصطلح يستخدم اليوم بمعانٍ متباينة، ويروّج له باسم الدين، والدافع سياسي خالص عند الحكومات والدول.

والواقع أن تحذير حسن حنفي، في مكانه؛ فقد راج هذا المصطلح، وتبنته الدول والحكومات الإسلامية في القمة الإسلامية الاستثنائية المنعقدة في ٧ و٨ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٥، حيث قرر المؤتمر في المجال الفكري «أن الإسلام هو دين الوسطية ويرفض الغلوّ والتطرف والانغلاق، وهو يؤكد أهمية التصدي للفكر المنحرف بكافة الوسائل المتاحة إلى جانب تطوير المناهج الدراسية بما يرسخ قيم التفاهم والتسامح والحوار والتعددية...»؛ من دون أن تتوقف (القمة) كثيراً عند قيم العدل والمساواة والحرية والمشاركة السياسية وتداول السلطة وحقوق الإنسان. مع ذلك لا ينبغي أن نهدر أهمية ما أنتجه الفكر العربي المعاصر من خطاب مستنير بحجة أن الحكومات تستفيد منه وتوظفه لمصلحتها، لأن الواقع يفيد أن خطاب التطرف والتعصب والغلوّ أدّى عملياً إلى تقوية هذه الحكومات وزيادة بطشها وإلى إجهاض حركات التغيير والإصلاح الديمقراطية والسلمية.

وينبغي أن نتذكر ظروف تلك المرحلة، فقد نشأ تياران في أوساط الإسلاميين: أحدهما رافض لكل المفاهيم الجديدة والمعاصرة ومنها الديمقراطية ولو تم تسميتها «شورى» باعتبار خلفيتها العلمانية؛ أما الآخر فقبل بآليات الديمقراطية باعتبار جذورها الشوروية.

المنظّر الأول لكفر الديمقراطية عربياً هو سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦) الذي خرج من عباءة الإخوان المسلمين. حدث هذا على الرغم من أن حركة الإخوان منذ تأسيسها مع حسن البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٥٩) قدمت خطاباً مختلفاً رأى فيه البنا أن الأشكال الدستورية للحكم في الغرب لا تخالف الإسلام. وهو يقول: «هذه الأصول كلها تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم. ولهذا يعتقد الإخوان المسلمون أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في

العالم كله إلى الإسلام، وهم لا يعدلون به نظاماً آخر»[19]. من هنا يكتسب خطاب الوسطية والاعتدال مشروعيته في الأوساط الإسلامية الحركية، ويكتسب اعتباره كمحاولة لتجديد مشروع بدأ ثم تعثر. ويمكن القول إن أصحاب هذا التيار وجدوا في الاتكاء على هذا الخطاب مقدمة ضرورية منهجياً لترشيد أسس وقواعد التفكير الإسلامي الحركي للمتشددين الذين بالغوا في التطرف والغلوّ تجاه نظرتهم إلى الإسلام وعلاقته بمختلف مسائل الحياة ومستجداتها. لكن أيضاً، وفي تقديري هذا هو الأهم، كانت هذه الخطوة بمنزلة «الاستدراك» و«التمهيد» للتقدم نحو مرحلة جديدة في الفكر السياسي والإسلامي؛ منها ما اعتمد منهج «التأصيل» وإعادة الإنتاج لبعض المفاهيم والقواعد المتداولة، ومنها ما اعتمد إضافةً إلى ذلك قواعد أخرى قائمة مستمدة من أصول الاجتهاد والتجديد ومقاصد الإسلام؛ وبخاصةٍ في ما يتعلق بمسائل السلطة والمواطنة والحكومة وغيرها، وهي مسائل سبق وكتب فيها الجيل السابق وحاول تحريك بعض ثوابتها.

تمثّل الحكومة عند البنا مركز الثقل في نظام الحكم الإسلامي، وشرعيتها مستمدة من الجماعة. إذ إن الإسلام يعتبر العقد السياسي السبيل الصحيح إلى تولي سدّة الحكم، والحاكم يقف مسؤولاً أمام أمته التي لها السلطة العليا في محاسبته. يرتكز الحكم إذاً، عنده، إلى عقد سياسي بين الحاكم والمحكوم. الأمر الذي أسس إلى ما يمكن وصفه بـ «أسلمة الديمقراطية» والتمييز بين حاكمية الله وحاكمية البشر. وهو يؤكد حق الأمة في محاسبة حكامها ومراقبتهم عبر توسعه في فهم مبدأ الحسبة أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على أن هذا المفهوم لا يقتصر على القضايا الأخلاقية والدينية فقط، بل أيضاً على القضايا السياسية والمصالح العامة.

وجدت هذه الرؤية تعبيراتها في كتابات عديدة منها ما كتبه الشهيد عبد القادر عودة[20]، وعبد الرزاق السنهوري[21] وضياء الدين الريّس[22]، والشيخ

(١٩) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: المؤسسة الإسلامية، ١٩٧٩)، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(٢٠) انظر: عبد القادر عودة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي (القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٥٩)، والإسلام وأوضاعنا السياسية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٥١).

(٢١) عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣).

(٢٢) ضياء الدين الريّس، الإسلام والخلافة في العصر الحديث (القاهرة: دار التراث، ١٩٦٧).

محمد أبو زهرة[٢٣] والشيخ محمد الغزالي ويوسف القرضاوي؛ وجميعهم عمدوا إلى تأصيل مفهوم الشورى بجعله مبدأً ملزماً جامعاً للمسلمين، بل إن الشيخ أبو زهرة اعتبر أن النظام السياسي يجب أن يبنى على أساس العقل «لأن النصوص الواردة في سياسة الحكم محدودة وقليلة والثابت منها غير مفصل»[٢٤]، أما الشهيد عودة فقد ذهب إلى أن نظام الحكم الوحيد الذي يعرفه الإسلام هو «الحكم القائم على دعامتين: إحداهما طاعة الله واجتناب نواهيه، والثاني: الشورى... أما إذا قام على غير هاتين الدعامتين فهو حكم لا ينسب للإسلام».

كان لهذه الأفكار حول مفهوم وطبيعة الدولة تأثير واضح في إطلاق اجتهادات أكثر عمقاً وجرأة في ميدان الفقه السياسي، فقدّم الشيخ خالد محمد خالد مفهوماً للشورى يقترب كثيراً من مفهوم الدولة المدنية والنظام الديمقراطي فوضع لها سبعة مبادئ تتلخص في: أن الأمة مصدر السلطات، والفصل بين السلطات، والانتخابات العامة للرئاسة والبرلمان، والاعتراف بالمعارضة البرلمانية، والتعددية الحزبية، والحرية الصحفية والفكرية. وكذلك فعل عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠) الذي يعتبر من أوائل الذين عبّروا عن وجهة جديدة في تطويرهم لمفهوم المواطنة في الدولة المدنية من منظور إسلامي، وقد قدّم رأياً قريباً مما قدمه علي عبد الرازق في هذا المجال، إلا أنه تابع ليرسم صورة للنظام السياسي والدولة استناداً إلى اجتهاد اشتقّه من خطبة أبي بكر الصديق المشهورة لمّا بويع بالخلافة، وضمّنها أفكاراً سياسية صارخة في الدعوة إلى استقلال الأمة الجزائرية حددها في ثلاثة عشر أصلاً، كلها تؤكد سلطة الأمة وحقّها في محاسبة الحكام وعزلهم ومساواة الناس أمام القانون وغيرها من مبادئ تؤكد مدنية الدولة[٢٥].

حاول الشيخ يوسف القرضاوي حل عقدة «الديمقراطية» التي تحولت كمصطلح إلى مشكلة عند بعض الإسلاميين فقال: «إن الذين يقولون بأن الديمقراطية منكر أو كفر أو إنها ضد الإسلام لم يعرفوا جوهر الديمقراطية، ولم يدركوا هدفها ولا القيم التي تقوم عليها» وأضاف «... إنها توصلت إلى صيغ وأساليب وآليات معينة استطاعت بها أن تقلم أظافر الطغاة المستبدين، إن ما في الديمقراطية من مبادئ أصله عندنا، ولا مانع إطلاقاً

(٢٣) محمد أبو زهرة، الوحدة الإسلامية (بيروت: دار الرائد العربي، ٢٠٠٨).
(٢٤) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٦)، ص ٢٠.
(٢٥) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٤.

أن نأخذها من عند غيرنا لتحقيق المبادئ والقيم الأساسية التي جاء بها الإسلام»[٢٦]. وانتقد من يزعمون أن الديمقراطية ضد حكم الله لأنها تقيم حكم الشعب، قائلاً إن الديمقراطية تعارض حكم الفرد المطلق وبالتالي فالمعادلة هي حكم الشعب ضد حكم الفرد المتسلّط وليس حكم الشعب في مواجهة حكم الله. وذهب إلى اعتبار الشورى ملزمة للحاكم وليس فقط مُعلمة له[٢٧]، وهو في هذا الاجتهاد إنما أقدم بالفعل على خطوة هامة في الفكر السياسي السني التقليدي.

أما الشيخ راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة الإسلامية في تونس، فهو في الواقع صاحب اجتهادات أكثر تنويراً وعمقاً في هذا الاتجاه، فهو في تنظيره للديمقراطية الإسلامية إنما يعيدها إلى مبدأ قديم هو التعاقد (أو البيعة)، استناداً إلى أن الإمامة عقدٌ بين الأمة والحاكم يلتزم فيه الحاكم إنفاذ الشريعة والنصح للأمة ومشاورتها، وتلتزم له إن وفى بذلك، السمع والطاعة... وينتج من ذلك أن الأمة هي مصدر كل سلطانه، وأن لها عليه السيادة في إطار الدستور (الشريعة)[٢٨]. ويخلص إلى أن النظام الإسلامي من جهة استمداد سلطة الحاكم هو الأقرب إلى النظام الديمقراطي والدولة المدنية. لذلك يعلن بوضوح التزامه بالفكر الديمقراطي الإسلامي، ورفضه لمقررات الفكر الاستبدادي القديم وعلى رأسها مسألة الطاعة المطلقة[٢٩]، ويعتبر الشعب «أمين الله على شرع الله» وأن من واجبه الامتناع عن تنفيذ ما يخالف الشرع والمبادرة إلى مقاومة السلطة الجائرة[٣٠]. ويذهب إلى وجوب تحديد مدة الولاية خلافاً للفكر السياسي السني القديم[٣١] ويرفض مبدأ الاستخلاف والتوريث منتقداً ذلك بمرارة[٣٢]، ويقول: «إنها لكارثة حقيقية أن يبدأ تاريخنا بالشورى لينتهي إلى العصمة والاستخلاف والتغلب، لأن ذلك يعني شيئاً واحداً: تغييب الأمة وتهميشها»[٣٣].

---

(٢٦) يوسف القرضاوي، السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨)، ص ١١١ و١١٤.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٢٨) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ١٤١.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

أما الدكتور أحمد الريسوني (زعيم حركة التوحيد والإصلاح المغربية) فيكسر الحاجز النفسي الذي يقف أمام البعض دون اقتباس الديمقراطية بحجة أنها بضاعة غربية، وبحجة اكتمال الدين، فيقدم قاعدة: «الاقتباس من الغير لما فيه خير» ليخلص منها إلى جواز الاعتماد على النظم الديمقراطية الغربية الحديثة والاقتباس منها ومن تجاربها وأساليبها. مستشهداً بأن الاقتباس سنّة جارية بشهادة القرآن ودلالة السنة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين وكسب السلف الصالح[٣٤]. يذهب كذلك المفكر الإسلامي محمد سليم العوا في تبنّيه الصريح للديمقراطية إلى الاتجاه إياه، فيتبنى إلزامية الشورى ابتداءً ولزومها انتهاءً، حيث لا يجوز للحاكم تركها وإلا كان عزله واجباً بلا خلاف، وإنها تشمل الشؤون العامة كافة[٣٥]. وهو يتخلى عن الحكم الدائم لـ «الحاكم» ويعتبر أنه لا يلزم المسلمين أن يبايعوا من يختارونه بيعة أبدية، بل يجب أن تكون هذه البيعة لمدة محدودة. من أجل منع الفتنة والفوضى، والحيلولة دون الاستبداد والفساد[٣٦].

ثالثاً: تيار الاجتهاد الفقهي باتجاه المواطنة

لا بدّ من القول إن الفقه يتأثر بالواقع مثلما يؤثر فيه ويأخذ منه مثلما يعطيه، ويتكيف معه مثلما يكيّفه ويوجهه، رغم أنه لا يخضع له ولا يسير خلفه، أو بمعنى ما أنه ليس انعكاساً صورياً للواقع، لكنه كما يرى أحمد الريسوني لا بد من أن يكون واقعياً، يعرف الواقع ولا يجهله، يلتفت اليه ولا يلتفت عنه، يُعمله ولا يهمله، يبني عليه ولا يبني في فراغ. ويتم ذلك من عدة وجوه أهمها، **أولاً**: تحقيق المناط الذي يعني المعرفة الجيدة بالواقع ومكوناته وبالأشياء وأوصافها وبالأفعال وأسبابها وآثارها؛ **وثانياً** اعتبار المآل، ومعناه النظر في ما يمكن أن تؤول إليه الأفعال والتصرفات والتكاليف موضوع الاجتهاد والإفتاء والتوجيه وإدخال ذلك في الحسبان عند الحكم والفتوى؛ **وثالثاً** مراعاة التغيرات التي إذا أصابت أموراً هي مناط لبعض أحكام فلا بد من أن تتغير تلك الأحكام التي تغيرت متعلقاتها[٣٧].

---

(٣٤) أحمد الريسوني، الشورى في معركة البناء (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دار الرازي، ٢٠٠٧)، الفصل الرابع.

(٣٥) محمد سليم العوا، في النظام السياسي في الإسلام (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦)، ص ١٠٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١٢ و١١٥.

(٣٧) الريسوني، الاجتهاد بين النص الواقع والمصلحة، ص ٦٤ ـ ٦٨.

والواقع أنه رغم التطورات الجذرية على المستويين السياسي والاجتماعي التي شهدتها الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، إلا أن الحركة الفقهية الإسلامية التجديدية لم تساوقهما، بل تضاءلت نتاجات الأجيال الجديدة من العلماء في الإجابة عن التحديات النهضوية المستجدة إلى أن انفجرت الأزمة مرة واحدة مع نهاية الستينيات وما حملته من انتكاسات.

مع ذلك برزت أسماء هامة في مجال الفكر السياسي الإسلامي المعتدل لعبت دوراً هاماً في إطلاق تيار المواطنة، مهّد لها الدور الهام الذي قام به **الإمام محمود شلتوت**(٣٨) وتأثيره في إطلاق تيار الإصلاحية الإسلامية بشكلها المتجدد. فقد كانت له جهود هامة وفتاوى جريئة، أثارت الكثير من النقاش، أراد من خلالها أن يعيد للعقل والعقلانية دورهما كما كان في العصر الذهبي الإسلامي. وقد ضمّن أهم أفكاره في كتابه **الإسلام عقيدة وشريعة**. كان نصيراً للدليل العقلي من دون أن يدفعه ذلك إلى إهمال الدليل النقلي وبيان أهميته في بناء العملية الاجتهادية والتجديدية التي يقوم بها. وكما كان تأثره برواد الإصلاح الأوائل كبيراً، فقد ترك بصمات هامة في عصره، وبخاصة أنه كان شيخاً للأزهر في المرحلة الناصرية التي كانت تملك رؤية تجديدية على المستوى القومي والوطني والإسلامي. حرّكت أفكاره واجتهاداته الركود وأطلقت تياراً إصلاحياً كان قد دخل في فترة جمود وكسل وتردد بعد وفاة الشيخ رشيد رضا.

في هذا الاتجاه برز **الدكتور محمد عمارة**(٣٩)، الذي كان في بداياته ذا ميول يسارية، إلا أنه ومنذ أواسط الستينيات بدأت كتاباته تميل نحو الإسلاميات، وهو اليوم

---

(٣٨) محمود شلتوت: ولد في مصر بالمنية عام ١٩١٨ وتخرّج في الأزهر وكان يقول بفتح باب الاجتهاد، عُيِّنَ وكيلاً لكلية الشريعة، ثم كان من أعضاء كبار العلماء (١٩٤١)، ومن أعضاء مجمع اللغة العربية (١٩٤٦)، ثم شيخاً للأزهر (١٩٥٨) حتى وفاته. له ٢٦ مؤلفاً مطبوعاً منها: التفسير، والقرآن والمرأة، والقرآن والقتال، وهذا هو الإسلام، وعنصر الخلود في الإسلام، والإسلام والتكافل الاجتماعي، وفقه السنة. والإسلام عقيدة وشريعة، والإسلام والوجود الدولي، وتوجيهات الإسلام، والفتاوى، وفقه القرآن والسنة، والدعوة المحمدية.

(٣٩) محمد عمارة: مفكّر مصري، من مواليد ١٩٣١، ورسالته في الدكتوراه كانت حول «نظرية الإمامة وفلسفة الحكم عند المعتزلة»، كانت له ميول يسارية في بداياته، وهو اليوم متفرّغ للعمل الفكري والتأليف، ويتميّز بغزارة إنتاجه الذي فاق الخمسين مؤلفاً في مجال الإسلاميات، أهمها: فجر اليقظة القومية، والعروبة في العصر الحديث، ومسلمون ثوار، والإسلام والوحدة الوطنية، ومحمد عبده مجدد الإسلام، وجمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، وعبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام، وعلي مبارك مؤرخ المجتمع ومهندس العمران، ورفاعة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، والمعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، والخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، والمعتزلة والثورة، ونظرة جديدة إلى التراث، ومعارك العرب ضد الغزاة، والمادية والمثالية في فلسفة ابن رشد، والإسلام والثورة، والإسلام والسلطة الدينية، والإسلام والحرب الدينية، وثورة الفرنج، والإسلام وقضايا العصر، والإسلام =

من أبرز المفكرين الإسلاميين ومن الكتّاب الذين تميزوا بغزارة الإنتاج الفكري وتَنوعه والذي تناول أهم الإشكاليات التي تستقطب النقاش في الساحة الإسلامية.

وهو نجح في جعل كتاباته مرجعاً للتيار الإصلاحي المعتدل من جهة، مثلما نجح في جعل أسلوبه قادراً على التأثير بشرائح اجتماعية وشعبية كبيرة؛ وهذا ما تدل عليه مبيعات كتبه والطلب عليها.

ربما يمكن القول إن الدكتور عمارة لم يطرح نظرية متكاملة للتيار الإصلاحي المتجدد في مجال التاريخ الإسلامي أو الفكر الإسلامي، لكنه في الواقع أرسى الأرضية المناسبة وأسس المناخ المناسب لمثل هذا الأمر. ولعل أهم الإضافات الفكرية التي قدمها تتركز في تأصيله لمفهوم الوحدة الوطنية في الإسلام والذي ناقش فيه كل المبررات الفقهية والدينية التي يستخدمها المتشددون لتكفير أهل الكتاب وعمد إلى تفسير الآيات والأحاديث التي يستندون إليها مستنداً إلى قراءة تجديدية أصيلة وذلك في كتابه **الإسلام والوحدة الوطنية**. كذلك قام بجهد فكري مميز لتأصيل مفهومي الوطنية والقومية في الإسلام، وهما من المفاهيم التي تعرضت للتشويه والتجريح من قبل التيار المتشدد، ونجح ـ إلى حد بعيد ـ في تقديم قراءة غير تقليدية في هذا المجال.

على أن كتابه الذي جاء تحت عنوان **الإسلام والعروبة والعلمانية** يتضمن مادة خصبة في رفض القراءة التقليدية للإسلاميين «النصوصيين» ودعوتهم إلى وحدة الدين والدولة التي يعتبرونها من المسلّمات؛ لكنه في الوقت الذي يرفض فيه وحدة الدين والدولة يقدم قراءة تدعو إلى «التمييز» بين الدين والدولة من دون الفصل بينهما فصلاً تعسفياً، ويقول بأن الإسلام يدعو إلى الدولة المدنية لا إلى الدولة أو السلطة الدينية. وقد جاءت أطروحة هذا الكتاب في توقيت هام كانت تشهده الساحة الإسلامية، حيث كان النقاش مستعراً حول مفهوم الحاكمية الإلهية الذي طرحه سيد قطب، وقد ناقش عمارة هذا المفهوم، وقام بتفكيك عناصره وبيّن مخاطره منذ وقت مبكر.

أما الدكتور **أحمد كمال أبو المجد**(٤٠)، فهو يبرز كمفكر سجالي وكمحاضر

= والعروبة والعلمانية، والإسلام وأصول الحكم، والصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري، والاستقلال الحضاري، والإسلام والمستقبل، ومعالم المنهج الإسلامي، والإسلام والفنون الجميلة، والإسلام وحقوق الإنسان.

(٤٠) أحمد كمال أبو المجد: من مواليد محافظة أسيوط في مصر (١٩٣٠) ويحمل دكتوراه في القانون من جامعة =

ومحاور وناقد أكثر منه ككاتب وأكاديمي، وهو على قلّة كتاباته صاحب حضور في الوسط الفكري الإسلامي وتتركز أهم أفكاره في المحاور التالية:

ـ يعتبر أن اجتهادات القدماء من السلف تجربة غير ملزمة، وتاريخ المسلمين منذ عهد الصحابة إلى يومنا هذا تاريخ أمة من البشر عامر بالخير والشر معاً، فإلى جوار أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، عاش أبو جهل وأبو لهب وأمية بن خلف، وإلى جانب العدل أيام الخلافة الراشدة وجدنا من يصف الحاكم بأنه ظل الله على الأرض... وأصحاب النبي (ﷺ) صار بأسهم بينهم أشد من بأسهم على عدوهم، ولنا اليوم ما كسبنا، والتراث تجارب، واجتهاد السلف سوابق، والحاضر لا يصلح له إلا اجتهاد جديد[٤١]؛ فالبشر عنده يؤخذ من كلامهم ويترك ويناقشون في ما يقولون ويفعلون، والتسليم لهم بغير مناقشة ذل وعبودية وإهدار لنعمة العقل وملكة البحث، وله في ذلك مثال أبو حنيفة حين كان يجتهد ويقول: هم رجال ونحن رجال[٤٢].

ـ يركز الدكتور أبو المجد هجومه على ما يسميه «مدرسة الجمود على الموجود» التي تدعي أنها تريد المحافظة على منهج السلف الصالح فيقول: إن هذا منهج خوف مقيم على الإسلام، وهلع مذعور على المسلمين من كل نغمة جديدة اجتهاد جديد يخترق به أصحابه حجب الجمود إلى أفئدة المسلمين وعقولهم.

ـ يعمل على تفكيك منهجهم في جعل ولاء المسلم لدينه وعقيدته بما يناقض ولاءه لوطنه وقومه.

ـ يتفق أبو المجد مع رواد هذا التيار في رؤيته بضرورة التوسع في فتح باب الاجتهاد وعدم الاقتصار به على الفروع فحسب، بل والأصول أيضاً. ويرفض شعار «حاكمية الله» والتوظيف السياسي للآية «لا حكم إلا لله» ويقول: إن هذا الشعار منذ

= القاهرة، وكان وزيراً للشباب (١٩٧١ ـ ١٩٧٣)، وعضو مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر، وعمل أيضاً وزيراً للإعلام (١٩٧٣ ـ ١٩٧٥)، وعميداً لكلية الحقوق في جامعة الكويت (١٩٧٧)، ثم مستشاراً لولي العهد بدولة الكويت (١٩٨٠ ـ ١٩٨٦)، وله عدّة مؤلفات أهمها: حوار لا مواجهة، ورؤية إسلامية معاصرة، وإعلان مبادئ (وهو عبارة عن إعلان مبادئ صاغها أبو المجد بعد حوارات مع مثقفين إسلاميين لتكون وثيقة جامعة)، وقد تركت هذه الوثيقة أثراً هاماً في الوسط الإسلامي المعتدّ.

(٤١) أحمد كمال أبو المجد، حوار لا مواجهة: دراسات حول الإسلام والعصر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢)، ص ٢٤٢.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧.

رفعه الخوارج في وجه علي رضي الله عنه إلى يومنا هذا كان مبعث فتنة وباب فوضى ومدخل تشرذم وتفرقة بين المسلمين[٤٣].

- يرفض النظرة الدينية الشمولية فيقول: إنه إذا كان الإسلام نظاماً شمولياً بحكم وحدة مصدره وترابط قيمه وأحكامه، بحكم وحدة الكيان الإنساني الذي يتعامل معه؛ وإذا كانت هذه الشمولية تجعل منه ديناً ودولة وعقيدة ونظاماً كما يقال بحق، فإن هذا لا يعني بالضرورة أنه فصّل أحكام بناء الدولة ودقائق نظام الاقتصاد. ويرى أن الإسلام يمتد اختصاصه إلى جوانب الحياة الفردية والجماعية للمؤمنين به، لكنه امتداد عناية ورعاية وتوجيه؛ وليس بالضرورة اختصاص تدخل مباشر بالتنظيم وتقديم الحلول النهائية الثابتة؛ ولا يعني ذلك سقوط كل التشريعات الوضعية المطبقة في بلاد المسلمين وإقامة نظام جديد تماماً على أساس الشريعة كما يتصورها البعض على أسس أخلاقية واعتقادية جديدة[٤٤].

- يربط أبو المجد الأحكام الشرعية بأسباب نزولها ويرفض قاعدة: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ويقدم مطالعة هامة معززة بالأحاديث والأدلة النقلية والعقلية[٤٥]، ويتفق أيضاً مع غالبية رواد هذا التيار في مسألة تقسيم السنّة إلى سنّة تشريعية وسنّة غير تشريعية، وذلك بالاعتماد على مبدأ التمييز بين بشرية الرسول (ﷺ) ونبوته.

في هذا التيار يبرز الدكتور **محمد سليم العوا**[٤٦] بدراسات رصينة وعميقة قدم فيها عدد من الاجتهادات الدقيقة والتجديدية في المجال الإسلامي أبرزها أنه:

- يميّز بين السنة فيعتبر الكثير منها غير تشريعية وغير ملزمة، مستنداً إلى حديث تلقيح النخل الذي يخلص فيه النبي (ﷺ) إلى القول: «إنما أنا بشرٌ إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأي فإنما أنا بشرٌ». لذلك يرى أن تصرفات النبي

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٤٦) محمد سليم العوا: باحث إسلامي ومفكّر مصري معاصر، تخرّج في جامعة الإسكندرية ومتخصّص بالدراسات القانونية والجنائية وقضايا الفقه الإسلامي. ومن أبرز مؤلفاته: في أصول النظام الجنائي في الإسلام، وفي النظام السياسي للدولة الإسلامية، والحق في التعبير، وأزمة المؤسسة الدينية، والأقباط في الإسلام، والفقه الإسلامي في طريق التجديد.

في القضاء والإمامة من السنة التشريعية الملزمة مستنداً بذلك إلى تقسيم الإمام القرافي لتصرفات النبي إلى أربعة أنواع: تصرفات بالرسالة وأخرى بالفتيا وثالثة بالحكم، أي القضاء، ورابعة بالإمامة(٤٧).

ـ يرى أن الحكم الشرعي يجب أن يتبع المصلحة ويدور معها، فما يحقق المصلحة نجربه، وما يعارضها نلغيه ونتوقف عن إجرائه، وإلا كنا مخالفين للأمر الرباني بطاعة رسول الله. ويستند إلى ما فعله عمر بن الخطاب في أرض العراق حين فتحها حيث راعى مصلحة الأمة فلم يقسمها بين المسلمين قسمة الغنائم كما فعل النبي (ﷺ) حين قسم أرض خيبر بعدما فتحها عنوة(٤٨).

ـ يرى أن عقوبة شرب الخمر وعقوبة الردة هي عقوبة تعزيرية مفوضة إلى السلطة المختصة في الدولة الإسلامية تقرر بشأنها ما تراه مناسباً من أنواع العقاب ومقاديره، ومن ثم يمكن أن تتغير بتغير الأحوال والظروف(٤٩).

ـ يرى أن عقد الذمة الذي بسببه تثور جميع المشاكل انتهى وانقضى بموت أطرافه. الدولة الإسلامية احتلت وانهدمت. والأطراف الذين أبرموا هذا العقد لم يعودوا موجودين. الآن أصبح الجميع في وضع جديد هو وضع المواطنة(٥٠).

ـ في كتابه **الأقباط في الإسلام** يقوم الدكتور العوّا بتأصيل مفهوم المواطنة ويزيل الكثير من المفاهيم المغلوطة عن عقد الذمة.

ـ للدكتور العوا مواقف هامة من قضية المرأة فهو يرفض الحجْر عليها وإبعادها من العمل ويجيز لها أن تكون في مناصب عليا في الدولة الإسلامية.

ويتميز **المستشار طارق البشري**(٥١) بكتاباته الرصينة، وقد بدأ حياته يسارياً وناصرياً قبل أن يصبح من رواد التيار الإسلامي الإصلاحي التجديدي. والقارئ لكتابات

---

(٤٧) محمد سليم العوا، «السنة التشريعية وغير التشريعية،» المسلم المعاصر، العدد ١ (١٩٧٤)، ص ٣٣.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٤٩) محمد سليم العوا، في أصول النظام الجنائي الإسلامي: دراسة مقارنة (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩)، ص ١٣٧ و١٥٥.

(٥٠) المنطلق، العدد ١١٦ (خريف ١٩٩٦).

(٥١) طارق البشري: هو من مواليد القاهرة (١٩٣٣)، عمل في القضاء، وعضواً في مجالس وزارات عديدة، فضلاً عن العديد من الهيئات العامة، له كثير من المؤلفات أهمها: الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢، والديموقراطية والناصرية والمسلمون والأقباط والديموقراطية ونظام ٢٣ يوليو، وبين الإسلام والعروبة، وماهية =

البشري، يجد أنه يركز على المسائل التاريخية للحركة السياسية المصرية ببعدها الوطني والقومي والإسلامي. وتنبع أهمية آراء البشري من خبرته القانونية، فهو يرى أن غير المسلم يستطيع تولّي كل الوزارات ويستطيع تولي القضاء عدا رئاسة الدولة؛ وهو في آرائه يتبنى أغلبية آراء الشيخ القرضاوي والشيخ الغزالي ويكثر من الإحالة إليهما؛ ويتبنى ما أجمع عليه مفكرو هذا التيار في قضية أهل الذمة وقاعدة المعاملة بالمثل وأن «لهم ما لنا وعليهم ما علينا» ويرفض مبدأ الولاء والبراء معتبراً الآيات التي وردت في هذا المجال إنما وردت جميعها في المعتدين على الإسلام والمحاربين لأهله؛ ويخلص إلى أن الإسلام يقرر مبدأ المساواة القانونية والتوادّ الاجتماعي ويسبغ صفة المواطنة على غير المسلمين[٥٢]. وهو يؤكد ـ في أكثر من مجال ـ قبول الإسلام للحرية وللتعددية والتنوع، ودليله وجود فرق إسلامية طوال هذا التاريخ وبقاؤها متمتعة بفسحة من الحرية والحركة والنشاط.

ويقدم دراسات هامة حول تطبيق الشريعة الإسلامية وتكييفها مع القانون الوضعي المعاصر. وأهمية كتابات البشري، أنه لا يكتب فكراً مجرداً خارج سياق الواقع الاجتماعي والتاريخي، بل من خلال معاينة التجربة التاريخية للأمة؛ فيلاحظ حركة تطور الفكر في سياقاته التاريخية والاجتماعية ويستخرج من هذه الحركة قواعد منهجية تفيد إمكانات الاجتهاد الفكري والفقهي المستقبلي. وهو انطلاقاً من هذا المنهج العملي قدم عدة دراسات في منتهى الأهمية حول موضوع الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي.

أما الشيخ محمد الغزالي السقا (١٩١٧ ـ ١٩٩٦)، ففضلاً عن مواصفاته كداعية وكاتب، إلا أنه تعرض للمسائل الفقهية حتى أنه لا يكاد يخلو باب من أبواب الفقه إلا وتحدث عنه، في العبادات والمعاملات والعقوبات وأحكام الأسرة والنظام السياسي والعلاقات الدولية وفي القضاء وحقوق الإنسان والحلال والحرام. وكان يرى أن الفقه الإسلامي اتسع حين كان ينبغي أن ينكمش، وانكمش حين كان ينبغي أن يتسع؛ فالوضوء كتب عنه مئات الكتب والصفحات فيما بقيت مباحث فقهية أخرى عظيمة الأهمية

= المعاصرة، والحوار الإسلامي العلماني، والملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي. والوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، وبين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي.

(٥٢) طارق البشري، في المسألة الإسلامية المعاصرة: بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ٢٨ ـ ٢٩ و٣٣.

لا تذكر إلا على استحياء، مثل الفقه الدولي والدستوري والإداري وما استجد في عالم المال والتجارة وشؤون العمل والعمال[٥٣]. ثم يتحدث عن الجفوة بين الفقه والعلم وبين الفقه والواقع المعيش وشيوع التعنّت والمغالاة والممارسات الخاطئة ليطرح مفهومه لتجديد الإسلام وإحياء علومه والكشف عن جوهره[٥٤]، ويرى أنه من الأفضل للأمة أن يكون الاجتهاد جماعياً وليس فردياً[٥٥]، وأن الاجتهاد في بعض الأحكام العبادية ممكن وقد صرت إلى هذا الرأي[٥٦]. وهو توصل إلى أن الفقه المعاصر فقير جداً بمسائل هامة مثل حقوق الإنسان وضمانات القضاء العادل وتوفير الحريات الأساسية وكسر كبرياء الجبابرة وتحريم الحبس والاعتقال الإداري ومراقبة المال العام تحصيلاً وإنفاقاً... إلى آخر ما يضبط العلاقات بين الحاكم والمحكوم[٥٧]. وهو يرفض حصر الفقه الإسلامي في اجتهاد الأربعة الكبار وإغلاق أبوابه بعدهم. ويشيد بمدرسة الرأي وامتداداتها والشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا والشيخ محمد شلتوت، لأنها مدرسة وإن قامت على النقل، إلا أنها تروّج للعقل وتقدم دليله، وترى العقل أصلاً للنقل.

في العودة إلى الشيخ يوسف القرضاوي من المفيد الإشارة إلى أن المراحل التي عاصرها كشاهد على عصر حدثت فيه تحولات هامة في الفكر الإسلامي المعاصر، ساهمت في بروز دوره كمرجعية فقهية مستقلة عن الأزهر. وكانت مسيرة القرضاوي قد بدأت مع الشيخ سيد سابق صاحب الكتاب ـ المرجع الشهير فقه السنة الذي قدّم له حسن البنا. فقد درس القرضاوي الفقه على طريقة «فقه السنة»[٥٨] أي الطريقة الخارجة عن «التمذهب» الذي كان سائداً عبر عصور التقليد، حيث كان يتم فيها التقيد بمذهب محدد من المذاهب الفقهية الأربعة التي كانت سائدة في الأزهر آنذاك. وكان هذا الكتاب يلقى نقداً عنيفاً من قبل التقليديين، وما تحمس لطريقته إلا السلفيون الذين خرجوا على التقليد المذهبي، حتى إن الشيخ ناصر الألباني المحدث السلفي كان قد خرّج أحاديث كتاب فقه السنة.

(٥٣) محمد الغزالي السقا، هموم داعية (دمشق: دار القلم، ١٩٨٥)، ص ٤٥.
(٥٤) محمد الغزالي السقا، كيف نفهم الإسلام (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٥٧)، ص ١٩٠.
(٥٥) محمد الغزالي السقا، كيف نتعامل مع القرآن، ط ٣ (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ١٠٤.
(٥٦) محمد الغزالي السقا، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين (دمشق: دار القلم، ١٩٩٦)، ص ١٢٧.
(٥٧) محمد الغزالي السقا، علل وأدوية، ط ٢ (دمشق: دار القلم، ١٩٨٨)، ص ٢١٤.
(٥٨) يوسف القرضاوي، ابن القرية والكتاب (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)، ج ١، ص ٤١٥.

يرى رضوان السيد أن هذا النهج الذي اعتمده القرضاوي، واعتمدته الإحيائية الإسلامية عموماً هو «نهج التأصيل» ويعني عدم الاعتراف بأي شيء ـ وإن لم تظهر مخالفته للمعروف ـ إلا إذا أمكن إعادته نصاً أو استدلالاً إلى أحد الأصلين (القرآن والسنة)، وهو نهج يبدو في المسائل الكبرى المتعلقة بالعالم والعصر، لا في المسائل الفقهية التفصيلية على حد قوله(٥٩). والواقع أن المسألة تتخطى مجرد قبول الوافد والانخراط في العالم المعاصر بغض النظر عن مشروعية ذلك، بل إن الأمر مرتبط بواقع مجتمعات متدينة وإنه بغير هذا المسلك التأصيلي لما كان بالإمكان إحداث ذلك التأثير(٦٠).

وفي ما يخص الفقه السياسي الذي ضمر في الفقه التقليدي، فقد استطاع القرضاوي أن يسهم في تنميته بشكل واضح من خلال بحثه في مسائل: الذمة، والأقليات، والدولة الإسلامية، والحريات، وكذلك في المجال الاقتصادي والبنوك الإسلامية ومعالجة الفقر وغير ذلك مما يصب في تأييد فكرة «شمولية الإسلام» التي وإن لم يكن هو منشئُها، إلا أنه استطاع أن يحولها إلى وعي شعبي عام في نظر جمهور كبير من المسلمين. لقد نجح من خلال ما أسماه فقه «التيسير» وفقه «الأولويات» وفقه «المقاصد» في اقتحام مساحات سكت عنها غيره، واستثمر الأفكار الحديثة في خطابه، فأفتى بأن الحرية قبل الشريعة، إذ من دونها لا تطبق الشريعة، وأن الديمقراطية تتفق مع الإسلام، وأن الإسلام رعى الحريات المدنية والسياسية وغيرها، وحافظ على حقوق المرأة وسمح لها بتبوّؤ أعلى المناصب في الدولة، وأن غير المسلمين في الدولة مواطنون كاملو الحقوق؛ رافضاً التفسيرات المتشددة لآية الجزية متصدياً لظاهرة التطرف وداعياً إلى ترشيد الصحوة الإسلامية(٦١).

لقد تحرك الاجتهاد الفقهي مع الشيخ محمد الغزالي والشيخ يوسف القرضاوي، حيث شهدت الساحة الإسلامية نقاشاً هاماً في المسائل المعاصرة شارك فيه كل

---

(٥٩) رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤)، ص ٤٣، ١٦٩ و١٨٠.

(٦٠) معتز الخطيب، «القرضاوي مرجعاً: الفكرة والنشأة والمكونات،» إسلامية المعرفة، السنة ١٤، العدد ٥٣ (٢٠٠٨)، ص ٥١.

(٦١) أصدر خمسة كتب تحت عنوان الصحوة هي: الصحوة الإسلامية بين التطرف والجمود. والصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي، والصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، والصحوة الإسلامية من المراهقة إلى الرشد، ومن أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا. بل إنه جعل عنوان سلسلة كاملة من مؤلفاته «في ترشيد الصحوة والحركة الإسلامية» تضمّنت ٢٨ كتاباً.

المفكرين الإسلاميين. ويمثل حسن الترابي في هذا المجال خطاباً متميزاً من حيث تركيزه على حرية العقيدة كأصل من أصول القرآن، وهو يتخذ موقفاً خاصاً في موضوع الارتداد لا يوافق فيه على الرأي الشائع في حكم المرتد، حيث يقول إن حديث المرتد حديث قصير جاء في سياق العلاقات الحربية. فلكي تُعتبر هذه المسألة جريمة يعاقَب عليها، يجب أن تكون أكثر من ارتداد فكري، بل يجب أن تترجم ليس فقط بالتحريض على الفتنة بل بالانخراط فعلياً في عصيان مسلح ضد المجتمع، وهذا يقرّب مفهوم الارتداد من مفهوم الخيانة المعروف في كل القوانين[٦٢]. وعلى مستوى السياسي يصف حركته الإسلامية بأنها أقرب إلى الإصلاحية التطورية الوطنية وأبعد من الثورية العنيفة، لأن الدين أساسه الحرية والطوع؛ ويرحب بالنظام الديمقراطي التعددي على علّاته. ويطور خطابه، في مرحلة التسعينيات، ليراعي الخصوصيات داخل المجتمع السوداني أو أتباع أديان أخرى من بعض التشريعات الإسلامية[٦٣].

ويذهب المفكر الإسلامي راشد الغنوشي وزعيم حركة النهضة التونسية في الاتجاه إياه حيث يقرر حق الفرد في اختيار عقيدته بعيداً عن كل إكراه. ويتوسع في فهم حرية الاعتقاد إلى حد السماح لغير المسلمين في الدولة الإسلامية بانتقاد الدين الإسلامي[٦٤] «وسيكون لهم الحرية كاملة في مدح نحلهم... ولن يكره غير المسلمين في الدولة الإسلامية أو عمل يخالف ضميرهم»[٦٥]. إلا أن مسألة الردة اتخذ فيها موقفاً تقليدياً يكفّر المرتد ويستحق صاحبه الإعدام؛ لكنه في أواخر الثمانينيات يطور موقفه، فتصبح المسألة جريمة سياسية تقابل الخروج على نظام الدولة بالمفهوم الحديث وعقوبتها التعزير وليس الحد. كذلك تطورت أفكار الغنوشي منذ الثمانينيات تجاه قبول الآخر، وقام بتأصيل مفهوم «المواطنة» في الإسلام. وقد مهدت هذه الآراء لمواقف أخرى (في التسعينيات) تمتاز من بقية الآراء الصادرة من الإسلاميين الآخرين، بحيث جعلت الأولوية الكبرى ومركز الثقل في المشروع الإصلاحي الإسلامي مواجهة أنظمة الاستبداد كما يرى من خلال تجذير ثقافة الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان في

(٦٢) حسن الترابي [وآخرون]، حوارات في الإسلام: الديموقراطية والدولة والغرب (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٥)، ص ٧٣.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٦٤) راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٤٨.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٤٨.

الذهنية الإسلامية؛ الأمر الذي جعل الغنوشي المنظّر الأبرز لثقافة المواطنة والديمقراطية الإسلامية المعاصرة وجعل أفكاره واجتهاداته الأكثر تقدماً وقبولاً لدى التيار الإسلامي التنويري الحديث.

ويذهب الغنوشي نحو تأصيل مفهوم المواطنة والوطن بالمعنى السياسي الحديث، فلا يرى غضاضة من تولي غير المسلم مهمة الولاية العظمى (رئاسة الدولة) أو الاعتراف بالأحزاب العلمانية تحت عنوان الحقوق والواجبات الكاملة للمواطنة في الدولة «التي هي سلطة مدنية من كل الأوجه، لا تختلف عن الديمقراطيات المعاصرة إلا من حيث علوية سيادة الشريعة...»، وبالتالي فإن القائمين على هذه السلطة ليسوا إلا موظفين وخداماً للأمة. لقد وجه الغنوشي العديد من الانتقادات إلى الإخوان المسلمين في محاولة منه لدفعهم نحو المراجعة الفكرية حول مسائل حقوق المرأة والأقليات والمساواة، والديمقراطية والحريات والتعددية؛ وهو قام بهذه المهمة الاجتهادية بوضوح من خلال تطوير وجهة نظر إسلامية عن الحرية اعتماداً على منهجية الإمام أبي اسحق الشاطبي صاحب نظرية المقاصد في القرن الرابع عشر، ومحورها تفسير المعايير الأخلاقية والقانونية والمصالح في ضوء المقاصد العليا للشريعة.

وهو يعمق اجتهاداته في اتجاه أكثر جرأة، وبخاصةً بعد الثورة في تونس، مقدماً قراءة تنحو نحو علمنة الدولة بمعنى تحييدها، مميزاً بين علمانية يعقوبية (ذات خصوصية فرنسية) شنّت حرباً على الدين والكنيسة، وعلمانية إجرائية تضمن حيادية الدولة وعدم تدخلها في ضمائر الناس، فالدولة مجالها «العام» بينما الدين مجاله «الخاص» مؤكداً في هذا أن إزالة الالتباس تقود إلى أن العلمانية ليست بالفلسفة الإلحادية وإنما هي إجراءات وترتيبات لضمان حرية المعتقد والفكر. وبناءً عليه يقول، حين تمحورت الإشكالية في الغرب على تحرير الدولة من الدين والكنيسة اتخذت عندنا وجهاً آخر هو كيف نحرر الدين من الدولة وتمنعها من التسلط على الدين بحيث يظل هذا الأخير شأناً مجتمعياً متاحاً لكل المسلمين «وإذا احتاج المسلمون إلى قانون فالآلية الديمقراطية المعاصرة هي خير تجسيد لقيمة الشورى في الإسلام بحيث لا يكون الاجتهاد حينئذٍ فردياً بل جماعياً من قبل ممثلي الأمة». يتخذ الغنوشي من محنة الإمام أحمد بن حنبل مع المأمون مثالاً لرفض تسلط السلطة والسلطان على الدين ومحاولتها فرض تفسير

واحد له، والذي كان من نتائجه أن ظلت الدولة حتى اليوم قائمة من دون أن يسلّم لها أو لأي مؤسسة دينية «كنيسة» أو كهنوتية بأنها صاحبة السلطان على الدين.

ويخلص الغنوشي في محاججته هذه إلى القول: «إننا لسنا في حاجة أن يفرض الإسلام بأدوات الدولة، فالنفوس تجافي كل ما يفرض عليها. إن الإسلام دين شعب وليس دين نخبة والعامل الأساسي في استمراره ليس هو نفوذ الدولة، ولكن ما يتمتع به من قبول عام»[٦٦]، ملاحظاً أن خوف بعض التيارات الإسلامية من تحرر الدين من الدولة وأن يترك أمره للأمة، أمر يدعو إلى الأسى. فالدين مداره الأساسي «ليس أدوات الدولة وإنما القناعات الشخصية، أما الدولة فمهمتها تقديم الخدمة للناس قبل كل شيء، كضمان الشغل والصحة الجيدة والمدرسة الجيدة، أما قلوبهم وتدينهم فأمرها إلى الله، إذ إن أعظم قيمة في الإسلام هي قيمة الحرية. لذلك فالدولة منتسبة إلى الإسلام بقدر ما تحرص على أن تتماثل بقيمه بلا وصاية من مؤسسة دينية: لأنه ليس هناك مثل هذه المؤسسة في الإسلام، بل هناك شعب وأمة يقرران لنفسهما عبر مؤسساتهما ما هو الدين»[٦٧]. وهذه بلا شك قراءة تقدمية وتنويرية فيها الكثير من التجديد.

استقطب الفقه السياسي الحيّز الأكبر من الجهد الاجتهادي، وكان حسن الترابي زعيم حزب المؤتمر الشعبي يرى أنه يجب أن لا يكون هناك تباعد ما بين العلم الشرعي النقلي والعلم الطبيعي. لقد أصبح عندنا من يسمون علماء دين ومن يسمون علماء دنيا؛ حتى في مجال القانون، أصبح عندنا قانون وضعي وعلماء وأحكام شرعية متمايزون في المعاهد وفي المناهج وحتى في الأزياء، لذلك أصبح أمر تجديد الدين في أزمة[٦٨]. لذلك رفض أن يعزل الفقه النظري في كيان خاص لتسند إلى رجاله الفتوى المبادرة أو الضابطة، إذ ينبغي ـ من وجهة نظره ـ دمج الفقهاء في العملية نفسها باعتبار أن دورهم هو تنوير الناس وإرشادهم في مسالك الحياة، وإلا انتهى الأمر إلى انقطاع الدين عن الناس[٦٩]. ويبث الترابي المنهج نفسه في القطاعات الأخرى المصرفية أو الاقتصادية، إلا أن الإنجاز الأهم هو سلوكه في مجال التشريع القانوني حيث تفاعل فكرياً وسياسياً

---

(٦٦) راشد الغنوشي، «الدين والدولة في الوطن العربي (الملف الأول): الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر،» المستقبل العربي، السنة ٣٥، العدد ٤٠٦ (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢)، ص ٢٠.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٦٨) حسن الترابي، قضايا التجديد: نحو منهج أصولي (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٩٩٠)، ص ١٧٧.

(٦٩) الترابي [وآخرون]، حوارات في الإسلام: الديموقراطية والدولة والغرب، ص ٧٠.

مع معطيات السودان الداخلية محاولاً الاستفادة منها لتطبيق الشريعة الإسلامية عبر وضع: تصور لدستور إسلامي للسودان (١٩٥٦ ـ ١٩٦٥) ومشروع نظام المعاملات الاقتصادية الإسلامية (١٩٧٧) وسياسة تطبيق القوانين الشرعية (١٩٨٣). وكان الترابي من أوائل الذين تبنوا مفهوم المواطنة ودعوا إلى المساواة بين أبناء الوطن الواحد؛ وتطبيقاً لهذه الأفكار أسس أول تنظيم مفتوح لعضوية غير المسلمين، وأكد ذلك في القانون الأساسي للجبهة القومية الإسلامية. ورأى أن من حق غير المسلم الترشح لكل المناصب السياسية بما فيها رئاسة الدولة، وأعلن أن حكم الردة لا أصل له شرعاً، وأن من حق المواطن تغيير دينه. وفي مجال الأخلاق العامة أكد أن المجتمع هو الضابط للأخلاق وليس القانون، وأن مدخل التغيير ليس القانون أو السلطة بل هو المجتمع[٧٠].

وركز الترابي على دور المجتمع في مقابل الدولة، فأيقن أن من أهم ميزات المجتمع الإسلامي السياسي تجريد الحاكم من أكبر سلطتين اتخذتا سلاحاً ضد الفرد في الغرب وقامت كل الصراعات السياسية والدستورية من أجل تحرير الفرد من وقْعهما؛ ذينك هما سلطة الضرائب وسلطة التشريع؛ وهو الذي يشرع لنفسه استنباطاً من شرع الله[٧١].

في المقابل لم يشر الغنوشي بشكل واضح ومفصّل إلى موضوع المجتمع المدني إلا في النصف الثاني من عقد الثمانينيات حين دعا إلى ترسيخه في قبالة الدولة، ثم قام بتركيز أشد على هذا الموضوع حين أصدر عام ١٩٩٩ كتاباً مخصصاً لمناقشة هذا الموضوع[٧٢] يؤكد فيه أن مصير الإسلام غير مرتهن لقيام الدولة، فكثير من أحكامها، ومنها الزكاة، يمكن تنفيذها مباشرة، حتى إن المجتمع، بقدر التزامه بالإسلام تقل حاجته إلى الدولة إلى درجة إمكان تصور غيابها اذا تم قيام العدل بدونها[٧٣]. ويستذكر كيف جاهد علماء الإسلام جهاداً عظيماً من أجل لجم سلطة الدولة من التحكم في الاعتقاد، وكيف انحسرت سلطة الدولة في مجالات تنفيذية محددة بعد أن حرمها الإسلام من

---

(٧٠) انظر: صلاح الدين جورشي [وآخرون]، في: «أفكار الترابي تثير جدلاً»، الندوة التي نظمها منتدى الجاحظ في العاصمة التونسية عام ٢٠٠٦، <http://www.aqlamonline.com/archives/no18/hamrouni_tourabi.htm>.

(٧١) حسن الترابي، قضايا الحرية والوحدة والديموقراطية: الدين والفن (جدّة: الدار السعودية، ١٩٨٧)، ص ٢١.

(٧٢) راشد الغنوشي، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني (الرباط: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، ١٩٩٩).

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٩٠.

سلطة التعليم والتشريع وحرية سن الضرائب فكانت المناقشات والدراسات الفقهية تتميز باستقلال وكذلك كانت المدارس والأسواق(٧٤).

في إطار تطوير أطروحته الحداثية اشتغل الترابي على قضية المنهج في الإسلام، ملاحظاً أن الفكر الإسلامي مغرق في التجريد، وخارج عن التاريخ ومنفصل عن الواقع، وهذا ما يجعل مسألة التجديد في رأيه حاجة إسلامية ملحة؛ فهو يؤمن بأن الدين يعتمد على قانون الحركة، وأن التشريع هو أكثر منطقة قابلة للتغيير. فالتجديد عنده شرط من شروط التدين وأصالته، وهو يعتمد عنده، كما عند الغنوشي، على البعد المقاصدي، فنراه يميز بين المقاصد والوسائل، أي ما جاء من أجله الإسلام وما جاء به، ويستفيد كثيراً من الشاطبي وابن عاشور(٧٥). لذلك يدعو إلى وضع منهج أصولي جديد للاجتهاد من خلال تطوير علم أصول الفقه، مطالباً بتأسيس «فقه شعبي» يقوم على أساس أن الاجتهاد ليس حكراً على العلماء، بل يشاركهم فيه أهل الخبرة والاختصاص والمواطنون، والإجماع عنده ليس إجماع العلماء، بل إجماع الشعوب، لذلك نراه يطلق مفهوم «فطرة الشعب» على الرأي العام. وهو يتجه إلى مراجعة العلاقة بالحديث والتمييز بين الملزم وغير الملزم منه(٧٦).

يتجاوز الترابي أيضاً المفهوم التقليدي لعلاقة المرأة بمجتمعها في المنزل والشارع والعمل، فيجد أن الأصل اشتراك النساء والرجال في إقامة الحياة الاجتماعية، ويدعو إلى «مجتمع المشاركة»، رافضاً أطروحة المفاضلة بين الذكور والإناث. وقد وصف الكتيب الذي أصدره بعنوان **المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع** بأنه رسالة المرأة أو «مانيفستو» جمهور النساء، كما ترجمت إلى اللغة الإنكليزية وحازت ردود فعل على نطاق العالم الإسلامي(٧٧). وعلى صعيد الممارسة لم يكتف بتوليتها المناصب القضائية بل حتى السياسية ـ القيادية، إذ إن أول امرأة تعين والية في السودان كانت في عهد الإسلاميين، وهي سودانية وفي الوقت نفسه مسيحية. كذلك قدم الترابي رأياً فريداً في الخطاب الإسلامي يتعلق بقبول مساواة شهادتها بشهادة الرجل في المحكمة حتى في

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١١٢.

(٧٥) حسن الترابي [وآخرون]، **الإسلاميون والمسألة السياسية**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، ص ٢٧ ـ ٣٢.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٧٧) حسن مكي، **الحركة الإسلامية في السودان** (الخرطوم: معهد البحوث الاجتماعية، ١٩٩٠)، ص ١٣٨.

المسائل التجارية[٧٨]. في المقابل نجد أن خطاب الغنوشي بداية السبعينيات امتاز بالدفاع عن مواقف الإسلام التقليدي من المرأة، لكنه في أواخر الثمانينيات عمل على تطوير ومراجعة المسألة في إطار حركة الاجتهاد الفقهي التي شهدتها الساحة الإسلامية ككل. واتضحت رؤيته منذ أواسط التسعينيات مستعيناً بآراء وفتاوى مفكرين إسلاميين آخرين ومن بينهم الدكتور حسن الترابي والشيخ محمد الغزالي والدكتور يوسف القرضاوي، وبخاصة في مسألة ولاية المرأة، حيث اتجه إلى الحسم الإيجابي باعتلاء المرأة منصب رئاسة الدولة (مثل الغزالي والقرضاوي). وفي إطار إشادته بآراء الشيخ الغزالي لتأصيله مكانة المرأة في الإسلام عن طريق مشاركتها الفاعلة في النهضة الإسلامية يقول: إنه ليس في التطور الإسلامي من حاجز ديني حقيقي يحظر على المرأة تبوؤ أي منصب في الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي قد تأهلت له بما في ذلك رئاسة الدولة، وفي موضوع القوامة التي يحاول البعض توسيعها لتصيب مساحة المجتمع وليس الأسرة فقط فيعتبرها ليست من محددات الشرع، أما ولاية بعض النساء على بعض الرجال خارج نطاق الأسرة فلم يرد ما يمنعه[٧٩].

في السياق ذاته، يذهب حزب العدالة والتنمية في المغرب إلى تطوير أطروحته الإسلامية والسياسية، فيرى عبد الإله بن كيران الأمين العام للحزب أن الخصوصية المغربية والمرجعية الإسلامية والانفتاح على التجارب الإنسانية والأفكار العالمية مسألة تكاملية لا تستدعي أي إقصاء للآخر. والجديد في خطاب العدالة المغربي مقارنة بالتجربة الحركية المشرقية والمصرية، هو تصالحه التام مع الديمقراطية ومفاهيم المواطنة من دون أي تلفيق، وتقديمه خطوات جريئة عملياً، وقد ساعده على ذلك وجود مثقفين ومفكرين بارزين كأمينه العام السابق سعد الدين العثماني ومحمد يتيم، وأحمد الريسوني وهو أحد القادة البارزين في حركة التوحيد والإصلاح التي اندمجت في الحزب عام ١٩٩٩ ومن المفكرين البارزين على المستوى الإسلامي.

لذلك يقدم الحزب نفسه على أساس سياسي وطني، ويبني خطابه على مبنى المواطنة الكاملة والفصل بين الديني والسياسي وعلى ضرورة إبعاد المساجد عن الصراع الحزبي لتكون مظلة للمجتمع بأسره. وتحت عنوان «الإسلام قوة تخليقية»

(٧٨) حسين رحال، إشكاليات التجدد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤)، ص ٢٦٧.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

يؤكد الحزب دور الإسلام في ترسيخ المسؤولية المدنية والأخلاقية والواجبات الوطنية. حيث يرى العثماني أن «الدولة الإسلامية هي دولة دنيوية تخضع لاعتبارات المصالح العامة والوطنية، ويجب التعامل معها في إطار نسبي وموضوعي، وأنه ينبغي التعامل مع السياسة على أنها «فن الممكن» وفي هذا تأكيد للمسار الواقعي والمدني للحزب»[٨٠]. وفي الواقع لا تقف جهود الحزب عند حدود المواقف السياسية المباشرة، فهناك جهود فكرية ومعرفية موازية تقدمها نخبة متميزة في الحزب لتجذير فكر إسلامي إصلاحي حقيقي يقوم على تغليب روح الاجتهاد والتجديد الديني بناءً على مقاصد الشريعة وروحها العامة، تواصلاً مع الفكر الإسلامي الإصلاحي الأول مع ابن باديس وابن عاشور وعلّال الفاسي وقبلهم محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وخير الدين التونسي[٨١].

من الساحة التونسية برز أيضاً **عبد المجيد الشرفي**[٨٢]، وهو يعمل اليوم على مشروع نقدي وتجديدي في الفكر السياسي الإسلامي، وتكمن أهميته في أنه ينقد من الداخل الانغلاقات المزمنة، والعقائد المنمّطة والمتكلسة التي لم تعد تناسب العصر وأصبحت حجر عثرة في وجه تقدم المسلمين والعرب ككل، وطرح في مواجهتها أفكاراً جريئة وتفسيرات تحررية عميقة. فهو يرى أن غاية الرسالة النبوية والقرآنية هي مساعدتنا على التمييز بين الخير والشر، وبقية الحدود المرتبطة بسياقها وعصرها ينبغي أن نفسرها بشكل جديد في ضوء الحداثة وفلسفة حقوق الإنسان. فالشيء الجوهري في القرآن الكريم هو جوهر النص لا حرفيته؛ فالتفسير الحرفي يجمد النص، بل يقضي على روحه ومقاصده العميقة التي هي أخلاقية وروحية بالدرجة الأولى؛ إذ إن القرآن الكريم يعلمنا مكارم الأخلاق قبل كل شيء، وكذلك التقى والورع، ومساعدة المظلوم والمسكين والمحتاج ومفهوم العدل والحق بالدرجة الأولى. وأما ما عدا ذلك فمرتبط بعصره وظروفه التي تختلف عن عصرنا وظروفنا. ونلاحظ أن كل هذا النقد الداخلي

---

(٨٠) «حوار ريم نجمي مع عبد الإله بن كيران الأمين العام لحزب العدالة والتنمية،» الموقع الإلكتروني الرسمي لحزب العدالة والتنمية (٢٢ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠)، <http://www.pjd.ma>.

(٨١) محمد العواودة. «التباين حول مفهوم الدولة في مقالات الإسلاميين،» المسبار، السنة ٥٥ (تموز/ يوليو ٢٠٠٠)، ص ١٧٧.

(٨٢) عبد المجيد الشرفي: أستاذ الفكر الإسلامي والحضارة العربية في كلية الآداب بجامعة تونس الأولى، يشرف على مشروع رابطة العقلانيين العرب. الإسلام واحداً ومتعدداً، وله العديد من المؤلفات الهامة بالعربية والفرنسية منها: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ومستقبل الإسلام في الغرب وفي الشرق، والفكر الإسلامي، والقطيعة والوفاء.

الذي يمارسه الشرفي يؤدي إلى تحرير الإنسان المسلم من التراكمات التاريخية والطقوس الشكلانية التي تثقل كاهله وتمنعه من التصالح مع نفسه وعصره والحداثة العالمية بأسرها.

يربط عبد المجيد الشرفي الخطوط العريضة لمستقبل الإسلام بالاتفاق على خصائص الماضي والحاضر، ومن هذه الخصائص ما يلحظه من تشبث المسلمين بالأشكال الدينية العتيقة نظراً إلى انتمائهم إلى العالم الذي لم يسهم في إنتاج الحداثة، انطلاقاً من رؤية نقدية لما هو موجود في الفكر الإسلامي الذي يراه متخلفاً عن ماضيه أو مجترّاً له؛ ثم يسرد رؤيته للخيارات التي ستتحكم في مستقبل الإسلام وأتباعه، ويدعو إلى ثورة معرفية حول صلة علم الكلام بالفلسفة ليصبح الإنسان هو المحور والمنطلق، ليصل إلى ضرورة اعتبار الوحي تجربة نبوية متميزة لا تلغي التأثيرات المجتمعية والثقافية والنفسانية التي لم يكن النبي (ﷺ) بمعزل عنها، وبالتالي الاعتراف بأثر تلك العوامل في صوغ النص القرآني. ويرى أن انتشار القراءة والكتابة والاطلاع على الكشوف المعرفية الحديثة وعوامل أخرى ستجعل العالم الإسلامي يقبل على مراجعات جذرية لمقولاته التقليدية، بما في ذلك الطقوس التي كان توحيدها مما اقتضته سيرورة المأسسة التي خضع لها الدين الإسلامي، ويطرح أساسين لتطوير العبادات: المرونة والعودة إلى روحها وتقديم الغاية منها على الأداء الشكلي؛ فعدم التنصيص على كيفية الصلاة وركعاتها مقصود لأن الهدف هو تنمية الشعور الديني الصادق؛ كما يمكن ترك الصوم مع الفدية، واستبدال الزكاة بالضرائب، والحج محتاج إلى اجتهاد لتيسير أدائه. ويتوقع أن يسير الفكر الإسلامي في مراجعة قواعد الاستنباط، كون «علم أصول الفقه برمته ذو وظيفة تبريرية لاختيارات أملتها ظروف المجتمعات الإسلامية في عصر التدوين ونشأة المذاهب الفقهية».

هذه الرؤى التي قدمها الشرفي ليست دعوة منه إلى العلمانية فهو كما يقول: «لا نعتبر أنفسنا من الداعين إلى علمنة المجتمعات الإسلامية، إذ نحن واعون كل الوعي أن العلمانية لا ينبغي أن تكون أيديولوجيا، ولا سيما حين تنقلب إلى أيديولوجيا معادية للدين»، لكنه يلاحظ أن العلمانية أصبحت ظاهرة شاملة لكل المجتمعات المعاصرة، والشعارات المعادية لها ترجع إلى الخلط بين الشريعة الإلهية والفقه البشري، ولامتداد عقلية الماضي في الحاضر، ولمصلحة الحكام لإدامة الاستبداد، ويمثل ضعف التصنيع

عائقاً كبيراً في الشعور بالعلمانية. وتبقى قضايا الأسرة والسياسة والحدود هي الأكثر استعصاء على العلمنة، والحل لها في القراءة التاريخية والمقاصدية التي هي القراءة المستقبلية للنص القرآني؛ ويحدد ثلاثة عناصر متعلقة بالتراث سيجدد المسلمون النظر إليها وهي سلوك الصحابة ومجاميع الحديث والنظرة إلى التاريخ الإسلامي والفتوحات.

وفي ختام مقاربته يبدو الشرفي متفائلاً بمصير الإسلام بفضل شيوع التعليم والعنصر الديمغرافي، فغالبية المسلمين من الشباب يمكن أن يتأقلموا مع المستجدات، لكن هذا المستقبل مرتبط بأن يصل المسلمون إلى «استنباط نظم وقيم تأخذ في الاعتبار الحاجة إلى تدين مدخل، على أنقاض تدين طقوسي شكلي، وفيها ما في النظم الديمقراطية وفي قيم حقوق الإنسان الكونية من مزايا وزيادة. وفيها أقل ما في هذه النظم والقيم من نقائص، إلا أنها لا تنحط عنها أبداً».

على مستوى الاجتهاد الفقهي الشيعي العربي تميز الشيخ **محمد مهدي شمس الدين** والعلامة **محمد حسين فضل الله** بخطاب اجتهادي نشط. وكانت أطروحة **الدولة المدنية** هي الجسر الذي عبره الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى أطروحته الفقهية الكبرى في «ولاية الأمة على نفسها»؛ وصحيح أنه ليس أول من طرحها، فقد قال بها سائر الإصلاحيين الإسلاميين وإن من منطلقات أخرى، وسبقه إليها الإمام حسين النائيني الإيراني وصاحب الآراء الإصلاحية في مواجهة الحكم الاستبدادي حينها؛ أي أن الفضل يعود إلى الشيخ شمس الدين في تأصيل هذه الأطروحة وإعادة تكييفها وإنتاجها في ضوء المرحلة. ولا شك في أن نظرية ولاية الأمة على نفسها التي صرح بها الشيخ مطلع التسعينيات انبثقت من مواجهة عقائدية مع نظرية ولاية الفقيه، وهي تعتبر بحق أهم أجزاء منظومته في فقه الدولة «بل ربما كانت أهم مقولات الفكر الإسلامي المعاصر. وتأتي جدتها وجديتها من ناحيتين، **أولاهما** خروجها من المباني الفقهية والأصولية الشيعية والسنية على حد سواء، **وثانيتهما** تحولها إلى أساس لمنظومته الاجتهادية السياسية.

والمعروف أن الإمامة بالنص عند الشيعة. ولذلك لا يمكن القول بأكثر من الدولة العادلة التي تدير الشأن الدنيوي موقتاً بانتظار ظهور الإمام. والولاية العامة للفقيه في عصر الغيبة، كما استقر عليه الأمر حتى اليوم على الأقل لدى الإيرانيين، لا تؤسس نظرية للدولة، بل تفترض التمهيد بذلك لحضور المنتظر ظهوره. والإمام شمس الدين

تحدث عن ركيزتين في الإسلام، الأولى تتمثل بالإمامة والثانية بالأمة. والإمامة ليست الأئمة الإثني عشر وحسب، بل تتناول مسألة وجوب الإمامة أصلاً؛ بمعنى أن الإسلام يملك مشروعاً للدولة وليس لنظام الحكم، فنظام الحكم شأن مدني، أما شأن الدولة فهو فوق ذلك. فالإمامة أو الدولة عنده من الثوابت المقدسة، تبقى سواء حضر الإمام أم غاب، لكن المشروعية أو الولاية العامة لا تتحول إلى شخص (ولاية الفقيه) أو إلى مؤسسة (الخلافة) بل تتأسس على الثابت/ المقدس الآخر الذي هو الأمة. وهكذا تظهر ولاية الأمة على نفسها باعتبارها مقتضى استمرار الإسلام واستمرار جماعته ودولته[٨٣]. ومع أن هذه النظرة لا تتلاقى تماماً والفلسفات الحديثة للدولة وفكرتها، إلا أن «تأصيل» مدنية نظام الحكم تفتح الأفق واسعاً لترتيبات وتنظيمات قد لا تختلف كثيراً عن آليات الأنظمة الديمقراطية.

يطور الشيخ شمس الدين مواقفه الاجتهادية أواخر التسعينيات بشكل لافت؛ فعلى مستوى الاعتقاد بحقانية الدعوة الإسلامية فإنه يعتقد أن الإسلام لا يحكم بصورة جازمة أن من لا يعتنق عقيدته هو هالك ولا نجاة له؛ ويقدم تفسيراً اجتهادياً يبنيه على مستويين: مستوى القاصرين ومستوى المقصرين؛ مستوى بلغته الدعوة وعقلها وجحدها وهذا هو المقصر، ومستوى من لم تبلغه الدعوة أو بلغته ولم يعقلها لا لتقصير منه بل لسبب من الأسباب الأخرى. فإن الإسلام لا يحكم بالهلاك الأبدي على هذا الإنسان، بل يعتقد أن إيمانه الخاص يمكن أن يكون سبباً لنجاته[٨٤]. كذلك في موضوع الردة يقول إن حدّ القتل لا يطبق بسبب التغيير الفكري وإنما بسبب «الحرابة»، أي إذا حوّل المرتد عمله إلى عمل سياسي ضد المجتمع، فإنه بهذا يتحول إلى محارب[٨٥].

وعلى مستوى مفهوم المجتمع المدني يطور موقفاً جريئاً، إذ يرى أن الاختلاف والتعدد هو الأصل، والوحدة والتذويب هو الاستثناء، وهذا هو الأساس الشرعي، وقد سلك بهذا مسلك الاعتراف المتبادل بين المذاهب الإسلامية، إلى حدود دعوته إلى

(٨٣) انظر تحليلاً واسعاً لأطروحة الشيخ شمس الدين في: عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ١٠٣ ـ ١٣٨. انظر أيضاً كتاب الشيخ محمد مهدي شمس الدين في الاجتماع السياسي اللبناني: محمد مهدي شمس الدين، المجتمع السياسي الإسلامي: محاولة تأصيل فقهي وتاريخي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢).

(٨٤) محمد مهدي شمس الدين، «المسيحية في المفهوم الثقافي الإسلامي المعاصر،» السفير، ٤/ ٦/ ٢٠٠٠.

(٨٥) محمد مهدي شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩)، ص ٢٣٨.

إنشاء متحد قومي - إسلامي. استطاع الإمام شمس الدين تجاوز الرؤية الثنائية للمفاهيم التراثية الإسلامية التقليدية، مقدماً رؤية تتضمن اعترافاً بالآخر، كل آخر من حيث المبدأ؛ رافضاً أي تقسيم أو تصنيف (أهل كتاب ومشركين...)، بل بات موقفه يجمل شحنة واضحة من الأنسنة والاحترام الفكري للآخر الديني أياً كان معتقده، ويقول: إن الإسلام يقبل فكرة تأسيس مجتمع سياسي متنوع في دولة واحدة، يتمتع الجميع فيها بحق المواطنة الكاملة، ولا يشترط لإقامة الدولة أن يكون المجتمع إسلامياً نقياً خالصاً[٨٦]. ويضيف: «في المضمون لا أوافق على تسمية الإسلام العلماني، الإسلام هو علماني»[٨٧]. كذلك يتناول الشيخ شمس الدين في اجتهاداته مختلف المسائل الفقهية ذات الطابع الإشكالي، فيتصدى لقضايا المرأة، ويتضمن كتابه **مسائل حرجة في فقه المرأة** اجتهادات هامة تبنّى فيها التفسير المتنور والجديد الذي يرى أن الأصل هو المساواة بين الرجل والمرأة، مقدماً مطالعة تفسيرية تؤكد مساواة الرجل بالمرأة حتى في مجال الاصطفاء الإلهي الذي يعادل النبوة، استند فيها إلى أدلة دينية كثيرة، نقلية وعقلية، ووجه انتقادات قوية إلى فهم الفقهاء القدامى. ومن هذا المنطلق يتحول مفهوم «القوامة» إلى معنى جديد عنده هو أقرب إلى التكافل الاقتصادي من قبل الرجل للأسرة[٨٨]، ويصبح عنده حق العمل المأجور للمرأة هو الأصل؛ أما الإذن من الأب والزوج فليس إلا حين يتعارض مع حق المساكنة والاستمتاع. كذلك يتغيّر عنده مفهوم النشوز فلا يعود إلى مجرد التمرد على الرجل. ثم يطور موقفه بعد ذلك عندما يجيز للمرأة أن تتبوأ المناصب العليا في الدولة بما فيها أن ترأس الدولة نفسها[٨٩].

في المقابل تميز الشيخ محمد حسين فضل الله (١٩٣٥) كمرجع تقليد الذي يفرض عليه تقديم رسالته في «المسائل الفقهية» أن يطرح بكثافة الاجتهادات والفتاوى على تنوعها وارتباطها المباشر بالقضايا الحياتية واليومية للمجتمع والناس؛ وتعود شهرته إلى مواقفه السياسية والفقهية التي خالف في الكثير منها المشهور أو المجمع عليه عند الشيعة التقليدية. فهو ميّز على سبيل المثال بين صفة المعصوم البشرية وصفته الرسالية،

---

(٨٦) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي: **المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ٢٩٠.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٨.

(٨٨) محمد مهدي شمس الدين، **مسائل حرجة في فقه المرأة: الستر والنظر**، ٤ ج (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٤)، ج ٢، ص ١٨، وج ٣، ص ٣٣.

(٨٩) المصدر نفسه، ج ٣، وج ٤، ص ٦٨.

وهو تمييز انتقد عليه كثيراً في الحوزات الدينية الشيعية في إيران. وهو يرى ـ كالشيخ شمس الدين ـ أن التدين بالإسلام ليس شرطاً للنجاة في الآخرة وأن أهل الكتاب سوف تنال نصيبها طالما تلتقي على قاعدة الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح[٩٠]. وله رأي مشهور في مسألة نجاسة المشركين حيث يقول بطهارة كل إنسان لأنه ليس هناك دليل على نجاسة الكافر مطلقاً. وله أيضاً رأي أثار نقاشاً مستفيضاً في مسألة ثبوت الهلال واعتماد نتائج الحساب الفلكي الآلي أو علم الفلك، فضلاً عن آراء واجتهادات فقهية في مختلف المسائل الحياتية التي طرحها في رسالته العلمية **المسائل الفقهية** عام ١٩٩٥ ثم في **فقه الشريعة** بأجزائه الثلاثة.

خلاصة القول، إن تيار الاجتهاد الفقهي الذي عرضنا نماذج منه خلال القرن المنصرم لا يزال في مرحلة الانطلاق والتأسيس وإن كان في التسعينيات شهد نشاطاً قوياً، إلا أنه مع ذلك لم يرقَ بعد إلى مستوى النموذج المقاصدي، وهو في غالبه يتركز على مساحة الفقه السياسي دون الاجتماعي؛ لذلك هو يحمل عوائق معرفية من داخله تحتاج، لتخطيها، إلى إعادة بناء منهجية شاملة لفهم جديد يقوم على الأساس المقاصدي للإسلام.

رابعاً: ملامح استمرار السجال على وقع الثورات العربية

فرضت مسألة البحث عن هوية وشكل ومقومات الدولة وحقوق المواطنة في حقبة ما بعد التحول الثوري في مصر وتونس نفسها بقوة. فالمعطى الديني كان حاضراً على الدوام في المجال العام ومؤثراً في إنتاجه السياسي والقيمي. وقد نجح من خلال الفاعلين الإسلاميين في دمج مصطلحاته ومفاهيمه ضمن منظومة الاجتهاد حول مسائل التشريع التدبيري والحريات والواجبات المتصلة بالفرد كمواطن، لكنه وضع كوابح لكي لا تكون هذه العملية نتاجاً بشرياً خالصاً.

ولا يمكن الإنكار بأنه مع نجاح الإسلاميين في الثورتين المصرية والتونسية تصاعدت مخاوف التيارات العلمانية والليبرالية والقومية، بل وكل القوى السلطوية القائمة والمستفيدة من الواقع القديم، من إمكان سطوة وهيمنة القوى الحركية الإسلامية واحتمال نجاحها في بلورة نموذج حكم إسلامي حداثي.

---

(٩٠) رحال، إشكاليات التجدد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة، ص ٤٧٧ ـ ٤٨٠.

يلحظ القارئ لبرامج الأحزاب الإسلامية أنها اختارت التوجه الديمقراطي والإقرار بالكثير مما أنجزه الفكر السياسي الإسلامي. والواقع أن التجربة التركية كانت حاضرة كنموذج للحكم يصلح للاقتداء به في سجالات الإسلاميين مع خصومهم المشككين بصدق التزامهم وتوجهاتهم «المدنية» من جهة، وفي مواجهة مؤسسات الحكم المتشككة بإعلاناتهم السياسية عن التحول نحو المشاركة السياسية السلمية.

إن تجربة حزب العدالة والتنمية في تركيا حاضرة بقوة وسط هذا السجال؛ وإلى ذلك يذهب علي صدر الدين البيانوني (المراقب العام السابق للإخوان المسلمين في سورية)، الذي يرى أن الإخوان بقبولهم التعددية والتداولية والتشاركية والاحتكام إلى صناديق الاقتراع في أكثر من قطر عربي إنما استلهموا روح التجربة التركية. ويشير إلى ضرورة توافر «الشروط الصانعة لإطار التجربة» وهي الثقافة الديمقراطية واحترام سيادة القانون، وهي ـ للمفارقة ـ متوافرة في تركيا العلمانية أكثر مما هي متوافرة في الأقطار العربية! وفي إعلان الإخوان المسلمين السوريين لوثيقتهم **عهد وميثاق** لم يترددوا في الإعلان على لسان رياض الشقفة (المراقب العام للإخوان) بقبولهم أن يرأس الدولة امرأة أو مسيحي في الدولة الديمقراطية المنشودة وهو ما لم يذهب إليه دستور النظام العلماني للبعث السوري في صيغته الإصلاحية الجديدة[٩١].

في هذا المناخ جاء صدور الوثائق الثلاث عن الأزهر[٩٢]؛ أهم ما فيها كان الإعلان القوي من أكبر مؤسسة إسلامية بسقوط شرعية أي حكم يعتمد القمع والاضطهاد والاستبداد، مؤكداً الخيار الديمقراطي في الدولة الحديثة والمعاصرة، ووجوب توزيع السلطات والفصل بينها، وحق المساءلة والمراقبة والمحاسبة بحيث تكون الأمة هي مصدر السلطات جميعاً، ومانحة الشرعية وسالبتها عند الضرورة. وترفض الوثائق التفسير المبتور لآية الطاعة مبرزة الأسباب الشرعية والفقهية لهذا الرفض.

الأهم من ذلك أن الوثيقة أباحت الخروج على الحاكم المستبد وعزله حتى مع وجود آراء فقهية تطالب بالصبر عليه، وطالبت الوثائق بضمان حق المعارضة وحرية

---

(٩١) وثيقة الإخوان المسلمين في سورية «عهد وميثاق» التي صدرت بعد اجتماعهم في إسطنبول بتاريخ ٢٦ آذار/ مارس ٢٠١٢، <http://www.levantnews.com/index.php?option=com_content& view= article& id= 11379:-q-q-q-q&catid=81:syria-politics-headlines&Itemid=55>.

(٩٢) الأولى عُرِفَت بوثيقة الثورة والخروج على الحاكم الظالم في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١، والثانية تحت عنوان مستقبل مصر بعدها بشهور، والثالثة بعنوان وثيقة الحريات صدرت بتاريخ ٨/ ١/ ٢٠١٢.

الرأي والاحتجاج السلمي، وذهبت في وثيقة الحريات إلى حدود تجريم أي مظهر للإكراه في الدين أو الاضطهاد أو التمييز بسببه معلنةً الاحترام الكامل للأديان والعقائد السماوية، معتبرةً حرية الرأي والتعبير أمّ الحريات كلها، بل يجب أن تسمو على القوانين كلها بشكل غير قابل للتغيير، وبما يضمن المواطنة الكاملة والمساواة والعدل للجميع.

جاءت هذه الوثائق كإطار مرجعي ناظم لكثير من السجالات أكثر مما كان الهدف منها تقديم تطمينات، ولتردّ من جهة أخرى على بعض التيارات المتشددة، وهي عملياً قدمت رؤية مثلت مدنية الدولة ولتؤكد حقوق المواطنة، وهي جمعت بين الحداثة والتراث وأقامت جسوراً عديدة بين الشباب والمؤسسات الدينية من ناحية وبين الأقباط والمسلمين من ناحية أخرى.

والسمة المشتركة عند إسلاميي الإصلاح والتجديد الذين اخترنا نماذج بارزة منهم، هي التفرقة داخل الإسلام بين مكوّنين رئيسين، هما: المعطى العقيدي العبادي من جهة؛ والمعطى الدنيوي من جهة أخرى. وهما معطيان مختلفان من حيث الطبيعة ومن حيث الخصائص ومن حيث الهدف. فبينما يتسم المعطى العقيدي بأنه إيماني تسليمي لا يخضع لمقاييس الصواب والخطأ، ولا يقبل التحليل النسبي أو المنطقي ولا الاحتكام إلى الواقع، ويخرج من نطاق الإدراك المعرفي إلى نطاق الإحساس بالمعنى الكلي للوجود الإنساني والشعور بأن الفرد المؤمن موضع رعاية كونية، وهو معطى ذو أساس ثابت مفارق ومطلق؛ يتسم في المقابل، المعطى الدنيوي بأنه ذو طابع نسبي تاريخي متغير لأنه يضع في الاعتبار الأول مطابقة مقتضى الحال، أي مطابقة عقلية المخاطبين في تفاعلهم مع الواقع ومراعاة الموقف وسياقه الاجتماعي؛ إنه يتطلع إلى غاية عملية محددة في الزمان والمكان.

يتضمن النص الديني كلا المعطيين من دون تفرقة حادة، لكن الترابط بينهما لا ينفي حقيقة أن المعطى الدنيوي قد تداخل تاريخياً مع المعطى العقيدي واكتسبت بعض عناصره قداسة وثباتاً لا تعود إليها أصلاً وليست من سماتها أساساً. فالدنيوي نسبي وتاريخي ودائم التغيير على نقيض العقيدي. وقد نتج من توسع دائرة المقدس تاريخياً، تبعاً للمواقف والأحداث التي عاشتها جماعة المؤمنين في زمن النبوة والخلافة وما تلاها في القرون الأولى، أن خرجت عناصر أساسية في المعطى الدنيوي من دائرة الإضافة والإغناء والنقد لتدخل دائرة التسليم والثبات والتقديس.

بناءً على ذلك، أصبح ما رآه بعض الفقهاء أحكاماً شرعية في حكم المقدس وهو في الحقيقة ليس كذلك، بل تعبير عن تطورات وممارسات تاريخية اقتضتها ظروف عصرها. مثلاً، في هذا المجال هناك الكثير مما ورد في الفقه السياسي وفي العلاقة مع غير المسلمين، داخل المجتمع الإسلامي وخارجه، في حال الحرب وفي حال السلم، هي تشريعات ظرفية؛ بل يمكن القول إن العقل الفقهي استنبطها بإرشاد من الوحي، وبالتالي لا يمكن وصفها بأحكام ثابتة وأزلية، بل يجب النظر إليها بأنها تكيف مع مرحلة تاريخية وفي عصر معين.

لقد أفاد الفكر الإصلاحي المتجدد من إنجازات معرفية قدمها مفكرون قدماء، مثل شهاب الدين القرافي في التمييز بين ما هو سنّة تشريعية إلهية وسنّة تدبيرية تنظيمية وإدارية، وبالتالي الانتقال إلى التمييز بين النص التشريعي والنص التدبيري، وهو تمييز يتيح تجاوز إحدى العقد المعرفية في التراث الإسلامي؛ إذ لم يعد يكفي إثبات أي نص حول مسألة ما بأنه قطعي الثبوت والدلالة، لكي يمنع أي اجتهاد أو تغيير أو تفسير آخر للمسألة نفسها. لقد بات ممكناً تقديم تفسيرات مغايرة وفق علم تصنيف النص الذي يختلف تدبره في حال كان نصاً تدبيرياً تنظيمياً بخلاف النصوص التشريعية، بحيث أصبحت «منطقة الفراغ التشريعي» حسب تعبير شمس الدين وفضل الله أكثر رحابة واتساعاً، تتيح للفقيه والمجتهد مساحة معرفية واجتهادية أكثر مرونة. وهو ما حصل تماماً حين تم استدخال «المقاصد العليا للشريعة» كمرجعية أصولية للاجتهاد والتجديد عند الترابي والغنوشي، وحتى عند القرضاوي وغيرهم من المعاصرين، ما أتاح لهم إغناء إنتاجهم واجتهاداتهم، وجعلها أكثر توظيفاً واستخداماً في عملية الإنتاج التجديدي؛ بل إن قاعدة الاستصحاب العائدة أصلاً إلى علم أصول الفقه أصبحت أكثر فاعلية في إطار استخدامها ضمن نظرية المقاصد الشهيرة للشاطبي.

وتؤدي القراءات الإصلاحية التجديدية والنقدية للفكر الإسلامي إلى نزع الالتباس بين ما هو مقدس وغير مقدس، وبالتالي تقليص مساحة الثابت وتوسيع مساحة النسبي والمتغير، وتفتح النص في اتجاه القراءة في ضوء الواقع والمستجد الدائم التغير. المشكلة أن البعض يهدر قيمة ذلك الإنتاج الإصلاحي والتجديدي من خلال المغالاة في النقد ومن خلال توصيف ما يتم إنتاجه ضمن هذه الدائرة بأنه محاولات توفيقية أو تلفيقية؛ وهذا في تقديري نوع من المصادرة المسبقة ومحاولة لدفع هذا التيار إلى قطيعة

ابستمولوجية مع الإسلام بكل أبعاده ومحمولاته المعرفية التشريعية والفقهية والفكرية، على الرغم مما يتعرض له من نقد وتجريح في الأوساط الأصولية والسلفية بل وحتى العلمانية المستخفة بمثل هذه التطورات والتحولات الفكرية داخل الحالة الإسلامية اليوم، حيث يتواصل السجال بكيفيات مختلفة ومضامين متعددة، بعد الثورات العربية وما خلفته من حقائق سياسية واجتماعية أهمها حول إشكالية الدولة المدنية الحديثة وعلاقتها بالدين، وهو سؤال مطروح بقوة على الإسلاميين كما هو مطروح على الليبراليين أيضاً.

الفصل الخامس

الحركات الإسلامية
وإشكالية تطبيق الشريعة الإسلامية

منذ قيام الدولة الوطنية في بلادنا، تم التخلي من ناحية عملية عن فكرة «الخلافة» واستبدلت بها الدولة الإسلامية أو الحكومة الإسلامية ذات الطابع التمثيلي الديمقراطي الشوري. وقد مثّل هذا التحول عدد من المفكرين القانونيين والسياسيين والعلماء أبرزهم عبد الحميد بن باديس في الجزائر وعبد الرزاق السنهوري وحسن البنا وعبد القادر عودة في مصر وعبد الرحمن البزاز في العراق وعلّال الفاسي في المغرب. وقد نتج من ذلك أن أصبح شعار تطبيق الشريعة الإسلامية، أو اعتبار الشريعة مصدراً أساسياً أو أحد مصادر التشريع الأساسية في الدولة، من أكثر المسائل إثارة للنقاش والخلاف والجدال في العديد من البلدان الإسلامية؛ بل كان وراء نشوء دول مثل باكستان بحد ذاتها، حيث أراد قسم من الهنود المسلمين أن يعيشوا في دولة خاصة بهم في ضوء الشريعة الإسلامية.

أولاً: الشريعة والقانون
محاولات التأليف والتكييف

كان موقف حسن البنا ينطلق من رؤيته للإسلام «كنظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً»، فهو «دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو صحة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة»[1]. هذه النظرة الشاملة لم تدفعه مع ذلك إلى استعمال مصطلح نظام «الخلافة» على الرغم من استعماله مصطلح الإمام من أجل الإشارة إلى المسؤول الأول من نظام الحكم. ويبدو واضحاً أن حسن البنا لم يقم بعملية ربط عضوية بين مصطلح الخلافة والإسلام، بل رأى أن الإسلام دين ينشد إقامة حكومة إسلامية وفق قواعد ثلاث:

(١) حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: المؤسسة الإسلامية، ١٩٧٩)، «رسالة التعاليم»، ص ٧.

ـ **الأولى** مسؤولية الحاكم بحيث تكون الحكومة مسؤولة أمام الله من ناحية وأمام البشر أو الرعية من ناحية ثانية، إذ ليس الحاكم إلّا عاملاً مأجوراً للأمة بناء على أفضل وأعدل «عقد اجتماعي» تلتزم الحكومة فيه بالسهر على المصالح العامة للأمة في مقابل أجر تتقاضاه لقاء خدماتها.

ـ **الثانية** وحدة الأمة في إطار من الأخوّة، وحدة روحية ووحدة اجتماعية.

ـ **الثالثة** احترام إرادة الأمة، إذ من حقّ الأمة أن تراقب عن كثب حاكمها فتشير عليه بالطريق الذي ينبغي أن يسير فيه، والحاكم من جانبه ملتزم باحترام إرادتها وباتباع رأيها[٢].

إن تطبيق هذه القواعد ـ في رأي حسن البنا ـ يخلق التوازن في المجتمع، وليس في قواعد النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم[٣]، لكنه مع ذلك ينبغي ألّا يكون ثمة أي تعارض بين ما ينص عليه الدستور من القول «إن دين الدولة الإسلام» وما تنطوي عليه أحكام القضاء المعمول بها، ذلك أن المؤسسات القضائية القائمة تخالف في كثير من أحكامها مقررات الشريعة الإسلامية وضد واقع ينبغي إصلاحه[٤].

في خلاصة أفكار حسن البنا، نلحظ أنه يقترب من التصور الديمقراطي المعمول به في الغرب، فهو يقبل النظام التمثيلي الانتخابي، على أن يكون المنتخبون الذين سيناط بهم الحل والعقد أكفياء أحراراً من أي ضغط أو سيطرة تمليها قوة خارجية، ولا ينبثق انتخابهم من الدعاوى الانتخابية الخادعة؛ إذ ينبغي أن يكون لهذه الدعاوى معايير وضوابط شريفة نزيهة يعاقب المخلّ بها. أما رئيس الدولة عنده فلا يشبه قطعاً الخليفة الذي يتصوره «الثيوقراطيون»، إذ هو مسؤول أمام الأمة وتمثيلها، وسلطاته يمكن أن توكل إلى وزراء.

فالدولة، إذاً هي حامية الشريعة والساهرة على تنفيذها ونشرها؛ ومن أجل هذا كانت العلاقات بين الشريعة والقانون الوضعي موازية للعلاقة بين الدين والدولة؛ ومن أجل هذا حرص المفكرون المسلمون المحدثون دوماً على أن يفهم من مادة «دين

(٢) المصدر نفسه، «مشكلاتنا الداخلية في ضوء النظام الإسلامي»، ص ٣٥٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٦٠.

الدولة والإسلام» أن تكون قوانين الدولة مستندة إلى أحكام الشريعة الإسلامية لا إلى أحكام القانون الوضعي الغربي، أو ـ على الأقل ـ أن يتم التركيب بين أحكام الشريعة الإسلامية وأحكام القانون الوضعي التي لا تتعارض مع مبادئ هذه الشريعة أو مع فروعها بحيث يقوم بينهما تكامل وانسجام يقضي حاجات كل مجتمع. وهذا ما حرص على تأكيده عدد من القانونيين المسلمين، بل إن بعضهم حرص على بيان مميزات خاصة للشريعة الإسلامية تتفوق بها على القانون الوضعي نفسه، كما ذهب علي أبو الفتوح والشيخ عبد العزيز جاويش وكذلك الدكتور عبد الرزاق السنهوري، وهو أحد أعلام الفقه الدستوري، الذي نادى بعد توقيع معاهدة ١٩٣٦ مع بريطانيا بوجوب الرجوع إلى الشريعة الإسلامية عند مراجعة التشريع المصري وبعدم إقصائها من مصادره، وأكّد أن عدداً من مبادئ الشريعة يعدّ متقدماً على الشرائع الغربية، وكان لا يشكك في أن الإسلام دين ودولة، وأنه لا بد للدولة من فقه، هو الفقه الإسلامي الذي هو فقه محض لا يقل عراقة عن عراقة القانون الروماني، كما لا يقل عنه في دقة المنطق وفي متانة الصوغ، وفي قابلية التطور بحيث يصلح لأن يكون قانوناً عالمياً. وفي رأيه أن دراسة هذا الفقه وفتح باب الاجتهاد في الإسلام من شأنهما أن ينبتا قانوناً جديداً لا يقل في الخبرة وفي مسايرة العصر عن القوانين اللاتينية والجرمانية والقوانين المدنية المشتقة عنهما. والكتاب والسنّة يمثلان المصادر العليا للفقه الإسلامي، وهي مصادر تنطوي في كثير من الحالات على مبادئ عامة ترسم للفقه اتجاهاته ولكنها ليست هي الفقه ذاته. فالفقه الإسلامي هو من عمل الفقهاء، صنعوه كما صنع فقهاء الرومان وقضاته القانون الروماني، وقد صنعوه فقهاً صحيحاً، والصوغ الفقهي وأساليب التفكير القانوني فيه واضحة ظاهرة. أما القانون الحديث الذي ينبغي أن يشتق من الفقه الإسلامي، بحيث يساير المدنية الحديثة وروح العصر، فيجب أن يكون، في منطقه وفي صوغه وفي أسلوبه، فقهاً إسلامياً خالصاً لا مجرد محاكاة للقوانين الغربية[٥].

ويرى عبد الرحمن البزاز المفكر الإسلامي العراقي أن للتشريع الإسلامي خصائص يتميز بها من سواه من القوانين الحديثة، ومنها فكرة المزج بين الدين والقانون، وامتزاج مفهوم القانون بالأخلاق، وامتزاجها بالتالي بأحكام العدالة، فضلاً عن الطابع الجماعي حيث خير الجماعة مقدم على صالح الفرد، وأيضاً فكرة الحق والواجب

(٥) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام (عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ٣٦١.

حيث وضعت الشريعة نظرية إساءة استعمال الحق وما يترتب عليها من حقوق قانونية، وصولاً إلى فكرة الحرية التي يعتبرها أساس الشريعة التي تقرر أن الأصل في الأشياء الإباحة، كما تؤكد أن الله لم يجعل على المؤمنين «في الدين من حرج» وأن «التيسير» لا «التعسير» هو المبدأ[٦]. لذلك كله نراه يعبر عن أسفه الشديد لما رأى من أمر تحول هذه «الشريعة الفذة البارعة» إلى العقم والجمود اللذين جاءت هي نفسها للقضاء عليهما. أما طريق النجاة الواقعي للمسلمين بعامة، والعرب بخاصة، فلا سبيل إليه إلا بدولة عصرية قوية لأن الله قد «يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». ويؤكد أن هذه الدولة العصرية القوية لا تعني وحدة سياسية إسلامية أو إرجاع نظام الخلافة؛ فهذه الوحدة أمر بعيد المنال، والخلافة ـ بالرغم من عراقتها كنظام إسلامي ـ ليست من أسس الدين التي لا يمكن تغييرها واستبدالها بنظام آخر تجتمع عليه الأمة ويكون فيه صلاحها.

أما عبد القادر عودة فقد شرع منذ الأربعينيات في دراسة الشريعة الإسلامية من أجل مقارنتها بالقانون الوضعي، واختار لتحقيق هذه المقارنة مجالاً كان يعتقد فيه سابقوه بتفوق القانون الوضعي وهو مجال الأحكام الجنائية. ودراسته هذه قادته إلى الخوض في مسألة الدولة الإسلامية والوقوف منها موقفاً يذكّر بموقف حسن البنا، بحيث التحق عودة بجماعة الإخوان المسلمين ليصبح واحداً من ضحايا صراع عام ١٩٥٤ في مصر.

ينطلق عبد القادر عودة في التمييز بين الشريعة والقانون من ثلاثة اعتبارات: **الأول** أن القانون من صنع البشر بينما الشريعة من عند الله؛ وعلى هذا الأساس يكون القانون عرضة للتغيير والتبديل أي للتطور، بينما لا تكون الشريعة كذلك مهما تغيرت الأوطان والأزمان. والاعتبار **الثاني** أن القانون عبارة عن قواعد موقتة تضعها الجماعة لتنظيم شؤونها وسد حاجاتها؛ لذلك فهي قواعد في مستوى الجماعة اليوم ومتخلفة عنها غداً؛ أما الشريعة فقواعد وضعها الله على سبيل الدوام لتنظيم الجماعة، وهذا يقتضي من الوجهة المنطقية أن تكون قواعدها ونصوصها من المرونة والعموم بحيث تتسع لحاجات الجماعة مهما طالت الأزمان وتطورت الجماعة. الاعتبار **الثالث** أن الجماعة هي التي تصنع القانون أما الشريعة فليست من صنع الجماعة وإنما هي التي تصنع الجماعة بأن تخلق أفراداً صالحين وجماعة صالحة ودولة مثالية وعالماً مثالياً. وقد تبنى

---

(٦) عبد الرحمن البزاز، «بعض خصائص التشريع الإسلامي،» ص ١١٤، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

القانون الوضعي في تطوراته الأخيرة هذه النظرة الإسلامية، أي أنه جعل صنع الجماعة وتوجيهها من وظيفة القانون فانتهى إلى ما بدأت به الشريعة[٧]. وهو يرى نتيجة ذلك أن الشريعة تمتاز على القوانين الوضعية بثلاث ميزات جوهرية: **الكمال**، إذ هي تسد حاجات المجتمع في كل وقت وظرف؛ **والسمو**، حيث إن قواعدها أسمى من مستوى الجماعة؛ وأخيراً **الدوام** فهي تصلح لكل زمان ومكان.

وقد قام بعملية تأصيل نظرية اجتهادية غنية لمسألة الشورى للتدليل من خلالها على أن الشريعة الإسلامية والدولة التي تحميها تمثلان نظاماً عصرياً من الطراز الأول. وهو يعترف أن مبدأ الشورى الذي قررته الشريعة جاء كمبدأ عام، وفي رأيه هذا التقرير العام كان لحكمة تعكس ضرورة عدم اللجوء إلى التغيير والتبديل في الأحكام الإسلامية وواقع اختلاف الظروف والأمكنة والجماعات التي يمكن أن يطبق فيها هذا المبدأ. لكن عودة، من ناحية ثانية، يقرر أن الشريعة لم تترك لأولياء الأمور تحديد القواعد الأساسية الخاصة بتطبيق مبدأ الشورى وتنفيذه، وإنما هي بينت أسس هذا التطبيق فأوجبت أن تكون الأقلية التي لم يؤخذ برأيها أول من يسارع إلى تنفيذ رأي الأغلبية وأن تنفذه بإخلاص.

أما محاولة تقويض ما تم الإجماع عليه فمناقض صراحة لمبدأ الشورى نفسه لأن أساس هذا النظام هو أن يحكم الشعب طبقاً لرأي الأغلبية الذي يكتسب منذ الإجماع عليه صفة القانون، فيوجب بذلك الطاعة والالتزام. وعليه يقول إن إخفاق الديمقراطية في تطبيق مبدأ الشورى قاد إلى فقدان الثقة، لا في القائمين عليه فحسب، وإنما في المبدأ نفسه، وهو أمر دفع إلى الانحراف نحو الدكتاتورية التي انتهت إلى إخفاق أفظع. ويَخلص عودة إلى أن النظام الإسلامي صمام أمانٍ لأنه يحفظ لمبدأ الشورى قيمته النظرية ويحقق صلاحيته العملية ويجيّش كل القوى لخدمة الجماعة، ويدعو إلى الثقة بالشورى والقائمين بأمرها. كذلك فإن هذا النظام بقيامه على الشورى والتعاون في «مرحلة الاستشارة» وعلى «السمع والطاعة» في مرحلة التنفيذ، قد جمع بين ما ينسب إلى الديمقراطية من فضائل وما ينسب إلى الدكتاتورية من محاسن، من دون أن يشوبه شيء من عيوب النظامين[٨]؛ علماً أن الشريعة الإسلامية سبقت بأحد عشر قرناً هذه القوانين التي لم تعرف الشورى وما شابهها إلا منذ القرن السابع عشر.

---

(٧) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي (القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٥٩)، ص ١٨ ـ ٢٢.

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

ويرى عبد القادر عودة، أيضاً، أمراً حددته الشريعة وسبقت به كل القوانين الوضعية وهو مسألة تقييد سلطة الحاكم. فقد وضعت الشريعة حدوداً لسلطته ثم بينت مسؤولية الحاكم عن عدوانه وأخطائه وخولت الأمة حق عزل الحاكم وذلك لكون الحاكمية والإمامة عقداً بين الأمة وحاكمها؛ ومن الطبيعي بعد ذلك أن ليس للحاكم الذي لا يقوم بالتزاماته أو الذي يخرج من حدودها أن ينتظر من الشعب السمع والطاعة؛ وفي هذه الحالة عليه هو أن يتنحى عن مركزه، فإن لم يتنحَّ نحّاه الشعب مكرهاً واختار غيره[9]. وقد جعل عودة هذا المبدأ متفرعاً من واحدة من السلطات الرئيسية التي تقوم عليها الدولة الإسلامية، والتي هي خمس: السلطة التنفيذية، السلطة التشريعية، السلطة القضائية، السلطة المالية، وسلطة المراقبة والتقويم... وهذه (السلطة الخامسة) مقررة للأمة من وجهين: **أحدهما** أن الأمة عليها مراقبة الحكام وتقويمهم بما أوجب الله من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر **وثانيهما** أن الأمة هي مصدر سلطان الحكام باعتبارهم نواباً عنها، وبما يلزم الله الحكام في الرجوع إلى الأمة واستشارتها في كل أمور الحكم والتزام ما يراه ممثلوها. فإذا كانت الأمة هي مصدر سلطان الحكام وكان هؤلاء نواباً عنها، فإنه يكون لها أن تراقبهم في كل أعمالهم وتردّهم إلى الصواب كلما أخطأوا وتقوّمهم كلما اعوجّوا[10].

ويصر عودة على تبيان ميزات وفضائل الشريعة الإسلامية ليخلص إلى أنه ليس صحيحاً زعم من يزعم أن الشريعة لا تصلح للتطبيق في عصرنا الحاضر وأن التقدم لا يكون إلا بالأخذ بالقوانين الوضعية. فالحقيقة عنده أن سبب تأخرنا وانحطاطنا هو أننا لم نطبق الشريعة تطبيقاً عادلاً، والتي يبدو ـ أنه يعترف بعد تردد ـ أنها لم تطبق كاملة إلا في عهد الخلفاء الراشدين، لا بل أنه لا يكاد يذكر من هؤلاء الخلفاء إلا الخليفتين الأول والثاني.

وفي هذا الاتجاه، لم يكن علاّل الفاسي يرى أنه يمكن فصل الدين عن الدولة، أو استبعاد الدين عن منطقة الحياة الاجتماعية لأن هذه المنطقة هي مما ينبغي أن تستقل به «حكمة العقل وعاطفة الحب» لا أحكام «العلم» التي تستقل بمنطقة المادة والإنتاج التقني. لذلك رفض فكرة «لايكية الدولة» لأن الإسلام لم يضطر إلى تكوين السلطة المكتسبة وإنما السلطة هي للشعب، وما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن[11].

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٠) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٦٧)، ص ١٨٣.

(١١) علال الفاسي، النقد الذاتي (القاهرة: مطبعة الرسالة، ١٩٧٩)، ص ٩٩ ـ ١٠٣.

ومعنى ذلك أن الشريعة لا تنفصل عن الحياة الاجتماعية لأنها لا تنفصل عن المثال الأعلى الذي تضعه شريعة الإسلام للناس وهو تحقيق الإرادة الإلهية في عمارة الأرض وإقامة العدل بين أفرادها، إذ لا يعقل أن يكون هناك مجتمع يدين أفراده بالإسلام ولا يفكرون حين يتصرفون وحين يحكمون في دائرة أحكامه وأخلاقه[١٢].

وإذا كانت أغراض الشريعة الأولية إقامة العدل فإن القضاء يكون بصورة منطقية جزءاً أساسياً من الإسلام، وتكون بالتالي المحاكم والقوانين في الدولة مدعوّة إلى أن تؤسس على أحكام الشريعة. وثمة فرق عظيم بين القوانين الوضعية في العصور القديمة وروح الشريعة الإسلامية. إذ إن تلك القوانين قد أوصت بـ «الطاعة» للقانون لأنه صنع الأقوى وإرادته، أما الإسلام فإنه يحرص على أن تكون هذه الطاعة استجابة لأمر عمارة الأرض وإقامة العدل فيها، كما هي لمصلحة المطيع نفسه ولمصلحة المجتمع من حيث إنهما ينشدان كلاهما تحقيق المثل الإنساني الأعلى. وهذا كان واحداً من الأسباب التي جعلت الإسلام يشرك أبناءه في الاجتهاد في الدين والاستنباط من أصوله العامة، واضعاً بذلك الأسس الأولى لمشاركة الفرد في انتاج القانون الذي يجب عليه أن يطيعه. ومع أن الوحي هو مصدر الشريعة الإسلامية، فإن هذه الشريعة لم تغفل ـ كما يرى علّال الفاسي ـ الإفادة في تفاصيلها من أي قاعدة أو مادة فقهية أجنبية أو حتى من أعراف البلاد التي دخلها الإسلام إذا كانت تندرج تحت أصل شرعي عام. الأمر الذي يدل على أن أسلافنا كان لهم في مادتي «الاستحسان» و«المصالح المرسلة» ما فسح لهم في المجال الواسع في ميدان التطور الفقهي إلى حد يفوق كل الطاقات التي يملكها رجال القانون في الأمم الأخرى[١٣]. والواقع أن علال الفاسي لم يكن مفكراً إصلاحياً إسلامياً متنوراً فحسب، بل كان زعيماً وقائداً سياسياً مرموقاً ناضل طويلاً من أجل تحرير بلاده في المغرب قبل الاستقلال وبعد الاستقلال، الأمر الذي جعل لأفكاره بعداً عملياً وأنصاراً كثراً.

ثانياً: الشريعة والواقع: محاولات التوظيف والتطبيق

والواقع أن مسألة الشريعة الإسلامية بقيت موضوعاً حاضراً ومتفجراً، وقد تم تناوله في إطار الصراع مع الأنظمة بصيغ مختلفة فيما بعد. فالجيل الثاني من الإخوان

(١٢) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

المسلمين ممثلاً بأفكار سيد قطب ذهب إلى إعلان جاهلية المجتمعات المعاصرة وكفرها مقرراً أن الأمة الإسلامية «انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله»، منادياً بإقامة مملكة الله في الأرض التي تقوم «بانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد وردّه إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وإلغاء القوانين البشرية»[١٤]؛ وأن اختصاص الله بالحاكمية جعله ينفي حق المسلمين بالاجتهاد بدعوى المصلحة، لأن المصلحة متضمنة بالشرع.

أما يوسف القرضاوي، فمع رؤيته أن الدولة في الإسلام مدنية تقوم على البيعة والشورى وليست دولة دينية، وأنها «دولة دستورية شرعية لها دستور تحتكم إليه وقانون ترجع إليه، ودستورها يتمثل بالمبادئ والأحكام الشرعية التي جاء بها القرآن الكريم وبينتها السنة النبوية في العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات والعلاقات: شخصية ومدنية وجنائية وإدارية ودستورية ودولية»[١٥]، وهذا الالتزام من الدولة بقانون الشريعة هو الذي يعطيها الشرعية؛ على الرغم من كل ذلك، يتشدد القرضاوي في تفسير آية ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[١٦]، استناداً إلى قاعدة أن المعلوم من الدين بالضرورة لا تطلب له أدلة وهي لا تحتاج إلى نظر واستدلال ويستوي في العلم بها العام والخاص؛ ويتبنى التفسير المتشدد لها رغم اعترافه أن من بين كبار المفسرين من السلف من ذهب إلى تصور أن هذه الآيات نزلت كلها في أهل الكتاب من اليهود والنصارى[١٧]، وذلك بحجة أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الذي نزلت به الآية، بل ويذهب إلى أن لفظ «الحكم» الوارد في الآية أعم وأشمل من معنى الفصل بين المتخاصمين، أي أنه ليس من مسائل القضاء فقط، بل يشمل رؤساء الدول والسلطات التشريعية والتنفيذية التي عليها أن تعمل لإقامة الحكم بما أنزل الله[١٨]، وهذا التفسير هو الباب الذي يدخل منه أصحاب الفكر التكفيري لوصم الحكام الذين لا يطبقون الشريعة بالكفر والفسوق.

انحصرت مسألة الشريعة الإسلامية عند بعض المفكرين في مجال المقارنة بالقوانين الوضعية، وصار همّ البعض منهم إقامة المفاضلة بينهما، بينما تحولت عند

---

(١٤) سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨١)، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(١٥) يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧)، ص ٣٢.

(١٦) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٤٤.

(١٧) القرضاوي، المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٥.

البعض الآخر إلى شعار لمواجهة «التغريب» الذي بدأت تشريعاته بالتغلغل في بلادنا تدريجياً، وبقيت الدراسات الجادة، التي تحاول إيجاد إجابات «شرعية» عن الوقائع المتغيرة، نادرة وقليلة. ويرصد طارق البشري[١٩] تلك المحاولات بشكل جيد، فيرى، مستنداً إلى الشيخ الإمام محمود شلتوت أن الفقه الآخذ من الشريعة عانى طويلاً مظاهر الجمود والتقديس للآراء وتغلب نزعة اختراع الحيل للتخلص من الحكم الشرعي، فضلاً عن تغلب روح التعصب المذهبي الشديد، إلى أن بدأت فترة «التنظيمات» في المرحلة العثمانية التي امتدت على عهدي السلطانين عبد المجيد وعبد العزيز، والتي ترافقت مع حركة التغريب في الدولة العثمانية حيث اطرد وعلى مدى سنوات متتالية زحف التشريعات الغربية في نظم الدولة العثمانية، كما اطرد انحسار الشريعة الإسلامية، وهيمن التشريع الغربي على نظام القضاء وعلى تنظيم التجارة والأراضي والتنظيم الجنائي. ولم يفلت من هذا الزحف التشريعي الأوروبي إلا نظام المعاملات المدنية غير التجارية، الذي دوّن له تقنين عرف باسم **مجلة الأحكام العدلية**، والذي شكلت له لجنة برئاسة جودت باشا وأنهته بعد سبعة أعوام (عام ١٨٧٦) وأخذت أحكامه من كتب ظاهر الرواية في المذهب الحنفي[٢٠]. وعلى الرغم مما يوجه إلى **مجلة الأحكام العدلية** من ملاحظات، فقد ظلت برهاناً قوياً على ما لِفقهِ الشريعة من مرونة وتقبّل للمعاصرة وقابلية للتقنين، أي تجميع الأحكام وتصنيفها وترتيبها بتبويب منطقي على هيئة مواد متتابعة، وأنها كانت أكمل تقنين أخذ من الفقه الإسلامي في القرن التاسع عشر.

واستمرت الصورة السابقة في العقود الأولى من القرن العشرين في مصر والبلاد العربية التي انسلخت عن الدولة العثمانية. فقد استبقت في الأساس الأوضاع التشريعية التي آلت إليها من هذه الدولة، وزادت نزعة التغريب بما صنعه الاستعمار الفرنسي في سورية ولبنان والاستعمار الإنكليزي في العراق والأردن وفلسطين، وقلّمت أطراف **«المجلة»** في كثير من المجالات. لكنها ظلت في هذه الديار تشكل هي **ومجلة الأحوال الشخصية**، ركائز الوجود التشريعي الإسلامي. ثم تأتي المرحلة الثانية في عهد الاستقلال وهي: مرحلة التقنين؛ وفيها كثر الحديث عن الاستقلال التشريعي. وقد لعب عبد الرزاق السنهوري دوراً بارزاً في هذا المجال، إن لجهة جهوده في اللجان الفنية التي تداولت المشاريع بالمناقشة والمراجعة، أو لجهة إعداده المسودة الأولى للمشروع الجديد

---

(١٩) طارق البشري، بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦).
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٤.

للقانون المدني، معتمداً بذلك على توجهات عامة ثلاثة؛ **أولها** أن يستقي أحكامه من القانون المقارن أي من سائر التشريعات في العالم من دون أن يحصر نفسه في إطار القانون والفقه الفرنسيين؛ **والثاني** هو الأخذ مما استقرت عليه أحكام المحاكم المصرية وشروح الفقهاء المصريين بحسبان هذا المصدر يمثل ما تمليه البيئة الواقعية من حيث وجوه التعامل وأنماط التفاعل مع الواقع المعيشي؛ **والثالث** هو الفقه الإسلامي حيث يؤخذ من أحكامه في حدود ما تصل إليه النهضة العلمية في دراسة هذا الفقه مع عدم التقيد بمذهب معين فيه[٢١].

ويفيد المستشار طارق البشري أن القانون المدني الجديد حدد مصادره وفق هذا الترتيب، حيث كان إدخال الشريعة، كأحد مصادر التشريع والاعتراف رسمياً بإمكان رجوع القاضي إليها، أمراً جديداً في سياق التاريخ المعاصر للقانون في مصر، حيث كان القانون المدني القديم يسقطها كلياً من مصادره الرسمية.

ومع حركة الاستقلال القانوني التي انطلقت في مصر، قام من بلاد المشرق العربي بعد الحرب العالمية الثانية نمطان للاختيار: القوانين الغربية، والشريعة الإسلامية. وقد انحصر مجال الاختيار بين هذين النمطين في المعاملات المدنية فقط، دون مجال التجارة والعقوبات ونظام المحاكم.

والخلاصة السريعة أن كل البلاد العربية تطبق قوانين مأخوذة من الشريعة الإسلامية في مجال الأحوال الشخصية. وباستثناء هذا المجال، فإن أقطار الجزيرة العربية يغلب على قوانينها جميعاً الأخذ من الشريعة الإسلامية، أما في بقية البلاد العربية فنجد نوعاً من سيادة التشريعات الآخذة من الغرب في مجال قانون العقوبات وقانون التجارة ونظم المحاكم.

وإذا كان الدكتور عبد الرزاق السنهوري، صاحب الدور الأبرز في حركة التقنين والتمصير للقوانين وصاحب الدعوة القوية إلى الاستقلال القانوني والفقهي عن الغرب، قد قال بعد خلاصة تجربته: «إن في الشريعة الإسلامية عناصر لو تولتها يد الصياغة فأحسنت صياغتها، لصنعت منها نظريات ومبادئ لا تقل في الرقي والشمول عن أخطر النظريات الفقهية التي نتلقاها اليوم عن الفقه الغربي الحديث»، فإنه عندما أعد القانون

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٩ ـ ٢٠.

المصري لم يستغل الإمكانات المتاحة كلها، فأتى القانون غربياً خالصاً كما وصفه هو بعد ذلك. لا يعني هذا بالطبع نسبة نقص المعرفة إليه في هذا الشأن؛ فالرجل فقيه وعالم، كما يُجمع العديد من الباحثين، لكن ليس من قرأ كمن صنع. وقد واتته الفرصة عندما ذهب إلى العراق ومارس تجربة التقنين بالمزاوجة مع أحكام «المجلة» وفقه الشريعة عامة.

ثالثاً: عودة إلى بدء...
الثورات العربية تعيد إنتاج السجال

في مقدمة القضايا التي دار حولها حوار ساخن في الجمعيات التأسيسية المكلفة وضع صيغة مشروع دستور في البلاد التي نجحت فيها الثورات العربية برز موضوع «تطبيق الشريعة الإسلامية» أو اعتبارها هي «المصدر الرئيسي للتشريع». وطبعاً، كان هذا الأمر مدار حوار وخلاف بين أطراف وتيارات مختلفة. ولعل ما جرى من سجال حول مشروع الدستور المصري الدائم وما جرّه من حوار ساخن هو من أبرز هذه السجالات التي تعكس طبيعة التعامل مع هذا الموضوع بين مختلف الأطراف، وبخاصة في التيار الإسلامي الذي قام بتطوير مواقفه في اتجاه تبني أفكار تقترب من مفاهيم المجتمع المدني والعمل الديمقراطي والتعددية السياسية والحزبية، من دون أن يحزم أو يحسم موقفاً واضحاً من هذه القضية، وبخاصة بعد نجاحه في الوصول إلى السلطة بعد ربيع الثورات العربية، وذلك على الرغم من التفاوت الواضح والتنوع في المواقف داخل التيار الإسلامي نفسه تجاه هذه القضية ومختلف القضايا المتفرعة عنها والمتصلة بها، كقضايا المواطنة والحريات والمساواة والموقف من الأقليات وحقوق الانسان.

كان التصنيف التقليدي للتيار الإسلامي في السابق ينحو في اتجاهين؛ حيث الموقف الأول يبدأ من النصوص الشرعية وينتهي إليها، ويطالب أصحابه بشكل دائم بضرورة الالتزام المطلق بهذه النصوص في كلماتها وحروفها وظواهرها، مستندين بذلك إلى أن الإسلام جاء من عند الله ليطاع بإقامة أحكامه، وأن التشريع عمل إلهي خالص، لا يشترك فيه البشر، ومحاولة إشراكهم فيه، ليست إلا منازعة لله تعالى في الحكم وتطاول على السيادة الإلهية في المجتمع الإسلامي، ذلك أن التشريع «حكم» ولا حكم إلا لله، ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرونَ﴾. وهم يعتبرون

أن الكثرة وحدها ليست دليلاً على موافقة الحق وإصابة المصلحة، فالشريعة هي معيار الحق والمصلحة والحجة على كل عصر من العصور، لذلك فإن مراعاة الأزمنة واختلاف العصور لا تجيز بحال من الأحوال أن تكون معياراً تحاكم إليه نصوص الإسلام ومبادئه. ينتج من هذا التفسير المتشدد أن أحكام الشريعة الإسلامية واجبة التطبيق فوراً وأنه لا يجوز «التدرج» في تطبيقها بعد عهد النبوة واكتمال الدين، والقول بالتدرج عندهم «ترخّص» يمليه الضعف، و«تحايل» تأباه النصوص(٢٢).

هذا الموقف ليس بجديد، وقد نما في سياق موجات التشدد والتطرف من دون أن يستطيع تقديم نماذج تطبيقية واقعية، إلا إذا اعتبرنا النموذج «الطالباني» مثالاً يصلح للقياس، وهو في تقديري ليس كذلك، بل ربما يتجه التفكير عند بعض هؤلاء إلى نماذج من دول إسلامية اكتفت من الشريعة بتطبيق «الحدود». غير أن الواقع يفيد أن هذا التيار الإسلامي المتشدد في تفسيره «النصوصي» لتطبيق الشريعة قد أخذ في الضمور والتراجع في السنوات الأخيرة قبل انفجار الثورات العربية، وذلك لمصلحة تيار إصلاحي وسطي أكثر تنوراً وانفتاحاً يرى أن الوقوف عند النصوص ومحاولة تطبيقها حرفياً على الواقع فيه إهدار صريح للقاعدة الشرعية التي تقضي: بأن العبرة في ممارسة التشريع وفي تطبيق الأحكام الملزمة «إنما هي بالمقاصد والمعاني وليست بالألفاظ والمباني»، مستندين بذلك إلى إرث إسلامي ضخم يتضمن الدعوة إلى الاجتهاد واكتشاف مواضع المصلحة كما كان يفعل الرسول وكبار صحابته.

مما لا شك فيه أن النصوص التشريعية التفصيلية كانت استجابة واضحة لحاجات الناس يوم نزلت، لكن تبدل الأوضاع وتغيّر طبيعة المجتمعات حتّم الاجتهاد في هذه التشريعات؛ وهذا ما يسميه الفقهاء وعلماء الأصول: «باختلاف الفتوى باختلاف الأزمنة والأمكنة والأموال»(٢٣) أو كما وردت في مجلة الأحكام العدلية: «لا ينكر تغير الأحكام بتغيّر الزمان»، وهم بالتالي اعتبروا أن إنتاج الفقه والفتاوى لا يتم في فراغ ولا يبنى على هوى، وإنما يتم على شروط أهمها تحقيق المناط والذي يعني معرفة الواقع ومكوناته

(٢٢) لمزيد من التفصيل في هذا الموضوع، انظر: عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة (بيروت :دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٤٠ ـ ٤٥.

(٢٣) أو كما وردت في مجلة الأحكام العدلية: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان. والواقع أن هذا الموضوع استقطب كتابات معاصرة عديدة، منها ما كتبه الشيخ يوسف القرضاوي مؤكداً ومؤصلاً هذا لمبدأ ومستنداً إلى النصوص الشرعية في الكتاب والسنّة وإلى سوابق الفقهاء الأمر الذي استدعى بعض الردود عليه.

حتى لا يقع تنزيل الأحكام على غير ما وضعت له، وثانياً: اعتبار المآل، والذي يعني أن تؤول الأفعال والتصرفات والتكاليف موضوع الإفتاء والاجتهاد إلى الهدف المنشود المحقق للمصلحة، وثالثاً: مرعاة التغييرات التي إذا أصابت أموراً هي مناط لبعض أحكام، فلا بد من أن تتغير تلك الأحكام التي تغيرت متعلقاتها[٢٤].

لذلك فإن ممارسة الاجتهاد هي جزء أساسي من حيوية الإسلام وديناميته التي من خلالها استطاع أن يستمر ويقدم إجاباته في كل عصر عن التحديات التي يواجهها. فالنصوص، مهما تعددت، تبقى محدودة بالقياس إلى المشاكل المتجددة والسوابق الثابتة في عهد النبوة والسلف الصالح، كذلك هي محدودة بالقياس إلى ما يواجه الناس اليوم؛ لذلك فالعقل مؤتمن وقادر على اكتشاف مواضع المصلحة، وبذلك تكون المصالح الجزئية «قرائن» على تحقيق المصالح، وتكون السوابق «ممارسات» في طلب هذه المصالح، ينفتح الباب معها لإعمال العقول في أمور التشريع. ومعنى هذا أيضاً أن العالم حولنا ليس مغلقاً علينا، فالأنظمة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والمعاملات التجارية والقوانين والعقوبات وغيرها كلها أمور يتناولها التشريع الإسلامي، لكنها أصبحت علوماً إنسانية موثقة ومتخصصة لا يملك مشرّع أو فقيه مجتهد معاصر حق إسقاطها من حسابه. وإذا كان الحديث النبوي يقول «الحكمة ضالة المؤمن، فحيث وجدها، فهو أحق بها» فإنه يصبح من واجب المسلمين الاستعانة في أمورهم التشريعية بكل تجربة إنسانية، تاريخية كانت أو معاصرة.

خلاصة الأمر أن الشريعة ليست قانوناً يطبق كما يقول رضوان السيد، وأن الجانب القابل للتطبيق، أي التقنين، منها ضئيل جداً، ومن الظلم للإسلام ولشرعته، النظر إلى المسألة من هذه النظرة؛ فالإسلام فلسفة وجود، وشريعته ناظمة لهذه الفلسفة ومبلورة لها. وكل ذلك متحقق في المجتمع الإسلامي الذي يملك الشريعة والشرعية. ولو تعلقت الشريعة بنظام سياسي معين لزالت وزال الإسلام بزوال العثمانيين. فالأمر متعلق بالمجتمع، والشرعية فيه، ثم لنفترض جدلاً أننا نريد تطبيق الشريعة في قضايا المعاملات التنظيمية، فماذا وكيف نطبق؟ لا يوجد تقنين موحد متكامل، وقد نشأت لدى المسلمين عبر العصور طرائق وأدلة لاستنباط الأحكام والتعامل مع نصوص القرآن والسنّة، وكانت

---

(٢٤) أحمد الريسوني، الاجتهاد بين النص الواقع والمصلحة، سلسلة حوارات لقرن جديد (بيروت؛ دمشق :دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠)، ص ٦٤.

نتيجة هذا أن نشأت الاتجاهات والمدارس الفقهية التي اعتبرت نفسها طرائق اجتهادية في مقاربة النصوص، وليس هذا الطريق أو هذه المدرسة بأولى بالتطبيق من المدرسة الأخرى. ومجلة الأحكام العدلية التي وضعها نخبة علماء السلطنة العثمانية تأسيساً على المذهب الحنفي، اعتبرت مصدراً رئيسياً في التشريع في كثير من البلدان العربية. لكن كل هذه المحاولات لا يمكنها أن تزعم أنها تطبق الشرع الإلهي وإنما تطبق أو تحاول أن تطبق اجتهادات فيها الخطأ وفيها الصواب(٢٥).

وكما أن الشريعة ليست قانوناً يطبق كما أسلفنا القول، كذلك فإن الشريعة غير الفقه، تماماً كما أن الدين غير التديّن، فالشريعة هي مجموع أحكام الله الثابتة عنه وعن نبيّه (ﷺ)، أي تلك التي مصدرها الكتاب والسنّة؛ أما الفقه فهو عمل الرجال في الشريعة استخلاصاً لأحكامها وتفسيراً لنصوصها وقياساً على تلك النصوص في ما لم يرد فيه النص، وطلباً للمصلحة في ما يعرض من أمور السياسة. وإذا كانت الشريعة حاكمة كما يقال بحق، فإن الفقه محكوم بكل ما يحكم عمل الرجال وسلوكهم في الجماعة، والطاعة الواجبة على المسلم إنما هي طاعة الشريعة وليست طاعة الفقه ورجاله إلا بما وافق الشريعة.

والاجتهاد لتقنين الشريعة وتنزيل الأحكام واجب بلا شك، إلا أن الواقع المجتمعي يظل دائماً هو القوام المادي لكل نشاط تشريعي أو فقهي في هذا الاتجاه. معنى هذا، أن الاجتهاد يجب أن يتجه إلى رصد الظواهر الاجتماعية وفهمها وتحليلها وتصور الحلول التشريعية المختلفة لها والتي يمكن أن تستوعبها وتتعامل معها ضمن الاختيارات الفقهية المتاحة المحققة للمصلحة. فالاجتهاد وتنزيل الأحكام بالنهاية ومن ثم استنباط الأحكام والتشريع ليس رياضة عقلية وترفاً فكرياً أو نظراً فلسفياً وإنما هو تدبير اجتماعي ورعاية واقعية لمصالح الناس بسلطان الحكم، لذلك قال الإمام الشاطبي بحق: «إن تكاليف الشريعة ترجع كلها إلى حفظ مقاصدها في الخلق» وهي عنده في ثلاثة أقسام: المقاصد الضرورية التي لا بد منها لقيام نظام الكون وبقائه (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال) والحاجات والتحسينات(٢٦). علماً أن النظر المقاصدي

---

(٢٥) رضوان السيد، «نظرة في شعارات تطبيق الشريعة وأصولها،» الحوار، السنة ٤، العدد ١٣ (١٩٨٩)، ص ٦٧.

(٢٦) أبي إسحاق الشاطبي حلّل مقاصد الشريعة في الموافقات في القرن الثامن الهجري منشئاً عمارة فكرية كبرى ومدشناً مقاربة فقهية سيكون لها تأثير بالغ في علم الأصول. فقد أظهر كيف أن الشريعة مبنية على مراعاة =

في اعتبار أن الشريعة لم توضع لمجرد إدخال الناس تحت سلطة الدين، بل هي موضوعة لتحقيق مقاصد الشارع في قيام مصالحهم في الدين والدنيا معاً، وتحقيق هذه المصالح وتحري بسطها واستثمارها من خلال استقراء موارد الشريعة فيها، الذي هو معرفة سرّ التشريع، وعلم ما لا بد منه لمن يحاول استنباط الأحكام التشريعية من أدلتها التفصيلية؛ إذ لا يكفي النظر إلى الأدلة الجزئية من دون النظر إلى كليات الشريعة، وإلا لتعارضت وتضاربت الكليات بالجزئيات أو العكس، وإلى هذا أشار الإمام الغزالي، في ما نقله عن الشافعي، إلى أنه: «يلاحظ القواعد الكلية أولاً، ويقدمها على الجزئيات». ولهذا تُفهم عبقرية هذا الإمام الجليل الذي كان له فقهٌ واجتهاد في العراق وفقهٌ واجتهاد مختلف في مصر، على أنها تعبير أصيل عن قبول أحوال وأوضاع الناس وتغيّرها في الأزمنة والأمكنة؛ وفي ضوئها نعرف لماذا كتب الإمام عز الدين بن عبد السلام المصري الشافعي كتابه **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، وكذلك لماذا خط تحفته شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المصري المالكي في كتابه **الفروق**(٢٧)، ما يصب في قلب هذه المسألة الكثير من الأفكار الفذة.

المشكلة أن كثيراً ممن يتصدى لهذه المواضيع يخلط المسائل في قراءاته للنصوص الشرعية، فيجعل الظني منها قطعياً، ويقوم بترجيحه أو يقوم بمعارضة القطعي بالظني، الأمر الذي يجعل العقل في مواجهة النص وتقديم القراءة الكهنوتية للنصوص على القراءة العقلانية الاجتهادية لها. لقد ثبت دوماً أن النص الصحيح لا يعارض العقل الصريح عند علماء ومفكري الأمة الكبار طوال تاريخها، وأن التعارض بين العقل والنقل لا يكون في الأمر ذاته، بل في فهم المكلف وتصور الحوادث وتنزيل الأحكام عليها حتى بلغ الأمر إلى أن قال الشافعي: «كلامي صواب يحتمل الخطأ وكلام خصمي خطأ يحتمل الصواب».

خلاصة القول، إن مسألة الشريعة الإسلامية والدعوة إلى تطبيقها أو اعتمادها كمصدر وحيد أو رئيسٍ في التشريع كانت مدار سجال لم ينقطع بعد، ذهب فيه البعض

= المصالح، وأنها نظام عام أبدي لو فرض بقاء الدنيا إلى غير نهاية لأنه مراعى فيها مجرى العوائد المستمرة... وأن هذه الشريعة خاصيتها السماح، مبيناً ذلك في اثنين وستين مسألة وتسعة وأربعين فصلاً. واليوم هناك تراث ضخم من الكتابات في موضوع الفقه المقاصدي.

(٢٧) «أنوار البروق في أنواء الفروق» للفقيه الأصولي المالكي أبي العباسي شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المصري (ت٦٨٤هـ).

إلى اعتماد تعريف يعتبر ما يدخل في إطار الشريعة هو فقط القطعيّ الثبوت أو القطعيّ الدلالة، وذلك خلال نقاشات الهيئة التأسيسية لوضع الدستور المصري الجديد بعد الثورة، في حين أراد الإسلاميون التوسع أكثر معتبرين أن القرآن الكريم نص قطعيّ الثبوت لكن معظمه قطعيّ الدلالة، والحديث النبوي في مجمله ظنيّ الثبوت وإن كان بعضه من حيث الدلالة بين قطعيٍّ وظنيٍّ، ما يعني أن الأخذ بهذا المنحى يضيّق مبدأ تطبيق الشريعة إلى أبعد الحدود ويغلق الباب أمام الاجتهادات التاريخية، الأمر الذي أعاد الحرارة إلى النقاش من جديد.

إلا أن ما يمكن تأكيده أن الجميع متفق على أن الشريعة هي غير الفقه؛ فالشريعة معطى إلهيّ؛ إنها مبادئ عامة وأحكام أزلية ثابتة، تشارك شرائع الأديان الأخرى في كثير من توجهاتها، ولا يستقيم الإيمان من دون الاعتقاد بها والعمل بموجبها، وهي كل متحد، وعلى المؤمن أن يأخذه بمجمله لأنه في معنى التصديق. أما الفقه؛ فهو معطيات بشرية؛ وهو حصيلة الفهم البشري، وهو نتاج محاولات المسلمين المتواصلة لتحويل الشريعة إلى ممارسات عملية، وبالتالي تنوعت المحاولات وطرائق الفهم بمقدار ما يتنوع البشر الذين يحاولون استيعاب الشريعة في التاريخ. والفهم المستوعب هذا لا يكون إلا من خلال التجارب المتراكمة وقد أدرك الفقهاء هذا الأمر من البداية، لذلك لم يبذلوا اهتماماً كبيراً لحسم الخلافات الناشئة بين مذاهبهم. فقد تشكلت منذ مطالع القرن الثالث الهجري المذاهب الفقهية تدريجياً، وقد اختلفت فيما بينها اختلافاً كبيراً، بل إن الاختلافات كبيرة داخل كل مذهب. ولم يكن يضيرهم أن تبقى الخلافات وأن تتنوع، فقد كانوا يدركون أن الخلافات لا يمكن إلغاؤها وأنها مصدر غنى لثقافتهم، كذلك هي عمليات التقنين التي تقضي بتحويل الأحكام والمفاهيم إلى قواعد وقوانين وضوابط معيارية.

الفصل السادس

الإسلاميون والآخر: بين المفاضَلة والمفاصَلة والمواطَنة

لماذا تبعث من جديد، اليوم، كل أدبيات الحديث عن الأقليات والفتنة والصراع والاختلاف الداخلي بين الطوائف والمذاهب؟ هل لهذا علاقة بمجتمعاتنا المأزومة فكرياً واجتماعياً وتنموياً والتي تشهد اليوم تحولات ثورية كبرى؟ أم أن الأمر يعود إلى تدخلات وتحريضات خارجية لها علاقة بأطماع ومخططات في هذه المنطقة؟ هل في الأمر قصور ذاتي بنيوي يعانيه العقل العربي؟ أم أن الجسد العليل المريض (كما هي حال أمتنا اليوم) يصبح عرضة للإصابة بأمراض الفتنة أكثر من أي وقت آخر؟ قد تكون هذه الأسباب كلها متضافرة، فضلاً عن أسباب أخرى، كامنة بشكل مباشر أو مقنّع، خلف خطاب الفتنة الذي ينبعث فوق ركام الصراعات الدائرة في عالمنا الإسلامي وخلف نعوش الضحايا الذين يتوزعون على كل الطوائف والمذاهب.

وللفتنة شياطينها كما يقولون، ولهؤلاء، لا بد من مداخل يعبرونها وأبواب يطرقونها، ومبررات يطرحونها، ونصوص يؤوّلونها، وخطاب يدبّجونه؛ وليس هذا مرتبطاً بتاريخ أو ظرف محدد، فلطالما كان في تاريخ أمتنا صراعات وتحديات يمكن من خلالها فتح بعض الأبواب؛ ولعلّ إشكالية «الآخر» في موروثنا الفكري من أخطر هذه المداخل والأبواب. فالآخر المختلف لطالما كان مشكلة في كل الحضارات؛ والاختلاف قد يكون باللون، أو بالعقيدة والدين، أو باللغة، أو العرق، هذا فضلاً عن الاختلاف السياسي والاجتماعي والفكري. وهي اختلافات وضعت «الآخر» في أي مجتمع، موضع الشك والريبة، في أبسط الحالات، إلا أنها طرحت حقه بالوجود في العديد من الحالات والكثير من الثقافات.

ولطالما كان المسلمون يفاخرون بأن القرآن الكريم منذ نزوله اعترف بـ«الآخر» المختلف، سواءٌ أكان من أهل الكتاب أم مشركاً أم كافراً، وبغض النظر عن جنسه ولونه.

ولم يقتصر الأمر على مجرد الاعتراف، بل وصل إلى حد إعلان شرعية الاختلاف والتعددية. يقول القرآن الكريم في هذا الصدد: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ. إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾(١).

و﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إلى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾(٢).

أولاً: مشروعية الاختلاف وسنة التعدد

تضمنت نصوص القرآن قواعد محددة للتعامل مع الآخر، المختلف والمتعدد، بما يؤدي إلى توظيف هذا الاختلاف والتعدد نحو الخير والتقدم وإشاعة التنافس الفكري والسلمي المحقق لمصلحة الوجود الإنساني. ومن أبرز هذه القواعد:

١ ـ الدعوة إلى السلم الأهلي والنهي عن استخدام العنف والقهر في الدعوة والهداية، إلا لرد العدوان ورفع الظلم وذلك بنص القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾(٣). وأمر المسلمين بالدعوة إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾(٤). ونهى عن مقاتلة من لا يقاتل المسلمين: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾(٥).

٢ ـ الحوار مع الآخرين بعيداً من الإكراه. وفي نصوص القرآن صور رائعة عن الحوار مع الآخرين، سجلت بكل دقة وأمانة علمية حتى العبارات التي استخدمها أولئك ضد الله والرسول. وأولى الخطوات في طريق الحوار العقلاني أن القرآن نهى

(١) القرآن الكريم، «سورة هود،» الآيتان ١١٨ ـ ١١٩.
(٢) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٨.
(٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٠٨.
(٤) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٢٥.
(٥) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٩٠.

عن السباب والشتم والتعصب: ﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[٦].

٣ ـ إن مشروعية الاختلاف والتعدد تستند في القرآن إلى مبدأ حرية إرادة الإنسان في اختياره ومسؤوليته عن ذلك الاختيار. ولا معنى للحرية بلا اختيار، ولا معنى للمسؤولية بلا حرية: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾[٧]. بل يصل التوجيه القرآني للرسول ومن تبعه إلى القول: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾[٨]. و﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ﴾[٩]. ويحدد السبل إلى الهداية: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلاغُ﴾[١٠].

٤ ـ ويستنكر كل محاولة للإكراه: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[١١]. ويطالب المسلمين بأن يتركوا الناس يتحملون مسؤوليتهم: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[١٢].

٥ ـ يؤكد على المبدأ ـ القاعدة: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ﴾[١٣]. و«لا» هنا ليست ناهية فقط، بل نافية لإمكان إكراه أحدٍ على الإيمان.

٦ ـ يعتبر أن العدل هو حق لكل الناس: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾[١٤]. العدل إذن هو فريضة وأمر إلهي، حتى مع العدو، بل ويطلب أكثر من العدل: ﴿أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾[١٥]. والبرّ مع الآخر المختلف مطلوب كما هو البرّ مع الوالدين.

---

(٦) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٠٨.
(٧) المصدر نفسه، «سورة الإنسان،» الآية ٣.
(٨) المصدر نفسه، «سورة الغاشية،» الآية ٢٢.
(٩) المصدر نفسه، «سورة ق،» الآية ٤٥.
(١٠) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ٤٨.
(١١) المصدر نفسه، «سورة يونس،» الآية ٩٩.
(١٢) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.
(١٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.
(١٤) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٥٨.
(١٥) المصدر نفسه، «سورة الممتحنة،» الآية ٨.

٧ ـ ليس المسلم مكلفاً أن يحاسب أحداً على كفر أو إيمان: ﴿وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾(١٦). فأمر الحساب إلى الله: ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾(١٧).

٨ ـ يكرّم القرآن الإنسان أيّاً كان دينه أو جنسه أو لونه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾(١٨). ويقرّر أن اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾(١٩).

يمكن اعتبار اللحظة التاريخية لما يعرف بـ«الصحيفة» أو وثيقة «المدينة» في التاريخ الإسلامي من اللحظات المشرقة والمؤسسة للعلاقة مع «الآخر» المختلف دينياً. فقد مثلت مشهداً نموذجياً ومرجعياً كان بحد ذاته حجر الأساس لنشأة المجتمع الإسلامي في التاريخ، القابل للتعددية ضمن «الأمة الواحدة». فالصحيفة تقرر: «المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس».

إنه مفهوم ينطلق من أصل الجماعة البشرية التي خلقها الله من نفسٍ واحدة، ثم جعلها شعوباً وقبائل لتتعارف وتتنافس في الخير.

«الصحيفة» كانت بمثابة دستور وضعه النبي (ﷺ) للجماعة في المدينة ليحدد لها نظام العمل والعلاقات والتعاون في الشؤون الداخلية والخارجية، دستور كامل يبين الحدود الجغرافية ويحدد القبائل التي أخذت تنضم إلى هذه الجماعة ـ الأمة من حول المدينة.

والقارئ المدقق فيها يرى ما يشبه الإعلان الرسمي بقيام دولة قانونية بما يتقدم ويفوق معايير ذلك الزمان الذي كانت فيه الناس على دين ملوكها قسراً وقهراً وإرهاباً. جاءت الصحيفة تحدد واجبات أعضاء هذه الجماعة المكوّنة لدولة المدينة وحقوق كلٍ

---

(١٦) المصدر نفسه، «سورة الشورى،» الآية ١٥.
(١٧) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية ٤٠.
(١٨) المصدر نفسه، «سورة الاسراء،» الآية ٧٠.
(١٩) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ٩٣.

منهم، العدل والبر، ولهم الأمن على النفس والمال والجماعة (القبائل كلها مسلمين ويهود...) هي التي تقوم بحماية الأمن داخلها «ويد المؤمنين جميعاً على من ابتغى دسيسة أو فساداً بينهم) والجماعة متعاونة لمساعدة المحتاج والمدين والمريض، وهي ملزمة بمعاونته في فداء أو أسر، وكل مجموعة قبلية من أهل المدينة مسؤولة عن الأمن في مواطنها وعن حماية المدينة من ناحيتها، والأمة كتلة واحدة، ولا تعقد الجماعة صلحاً إلا باتفاق كل الجماعة».

لقد وضع الرسول (ﷺ) دستوراً للدولة نظّم فيه شعب دولته، وحدد العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين وبيّن فيه الحقوق والواجبات على مواطني الدولة (اليهود بقبائلهم ـ القبائل المتفرقة ـ الأوس والخزرج ـ المهاجرين...) ولعل أهم مضامين هذه الصحيفة ـ الدستور، إباحتها حرية العقيدة والإقامة والتنقل ومزاولة الحرف من دون تقييد، ما دام ذلك لا يضر مصلحة الجماعة. وهي في إقرارها لمبدأ «الحرية الدينية في أوسع معانيه ضربت عرض الحائط مبدأ التعصب ومصادرة الآراء والمعتقدات، يقرر الدستور «لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ـ مواليهم وأنفسهم ـ إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ (يهلك) إلا نفسه وأهل بيته»؛ سقطت ـ بموجب هذه الصحيفة ـ الحدود القبلية، وتأسس مشهد جديد وفق مفاهيم علم الاجتماع السياسي لأول مرة في الجزيرة العربية على غير نظام القبيلة وعلى غير أساس رابطة الدم، حيث انصهرت قبائل الأوس والخزرج في جماعة الأنصار، ثم انصهر الأنصار والمهاجرون في جماعة المسلمين، ثم ترابطت هذه الجماعة المسلمة مع جماعة اليهود، باعتبارهم من المؤمنين وأهل الكتاب، يشاركونهم الحياة في المدينة ـ الدولة.

تشكل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المنطلقات الأساسية التي ترسم العلاقة مع «الآخر» المختلف والمتعدد، وهي أحكام قرآنية قطعية ثابتة لا تدع مجالاً للالتباس أو سوء الفهم. لكن إشكالية الآخر، كما تبدو لنا، ليست في النص بل في التاريخ والممارسة والتجربة، وهذا هو مصدر الالتباس في هذه المسألة، على الرغم من أن بعض النصوص تعرضت لتوظيف سياسي في مراحل تاريخية شتى، وجرى إخضاعها لتأويلات أخرجت النص عن سياقه العام، وبخاصة في ما يتعلق بالعلاقة مع «الآخر» وبأحكام «أهل الذمة».

ثانياً: من المفاضلة إلى المفاصلة

لا شك في أن أكثر الأحكام التي تعرضت للقراءة المتعسفة ولسوء الفهم، هي النصوص التي تتعلق بـ «الآخر» وبخاصة آية الجزية: **﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾**[٢٠]. وقد أخرج البعض هذه الآية عن معناها البسيط الذي يشير إلى الالتزام بالنظام العام الذي تبنته الجماعة، إلى معنى يربطها بنوع من الإذلال.

ويمكن أن نعتبر ابن القيّم الجوزية الفقيه المرجع في هذه المسألة بالنسبة إلى الاتجاه المتشدد في التفسير والتأويل. فما كتبه هذا الفقيه في «أحكام أهل الذمة» يمثل اتجاهاً انفرد به بين معاصريه وسابقيه، وهو يمثل حالياً نصاً مرجعياً للمتشددين يستقوون به في مواجهة المخالفين إذ يعتبرون فيه أن «الجزية فرضت على رؤوس الكفار إذلالاً وصغاراً»، لأن الجزية هي جزاء على كفرهم؛ ولا يأخذ بالرأي الراجح بين الفقهاء الذي يعتبر الجزية بدلاً نقدياً من أداء واجب الدفاع عن الوطن والنفس.

يتضح لمن يتابع ابن القيّم أنه ينظر بارتياب كبير إلى غير المسلمين، لذلك يدعو إلى أدائهم الجزية على شكل يحقق المذلة، والى إلباسهم ثياباً خاصة، وتمييز بيوتهم من غيرهم وتقييد احتفالاتهم[٢١]. لا شك في أن هذه الآراء لا يمكن قراءتها بمعزل عن الظروف التي كتبت فيها، في القرن الثامن الهجري، حيث كان شبح الحروب الصليبية لا يزال ماثلاً في الأذهان، وحيث كانت بربرية المغول لا تزال ماثلة في الذاكرة الإسلامية. في ظل تلك الفظائع والممارسات الوحشية كتب ابن القيّم، وغيره يكتب الآن. لذلك من الظلم اعتبار هذا الاتجاه معبّراً عن منطوق الفكر الإسلامي والمنهج القرآني. بل ومن العدل أن نذكر أن هذا الاتجاه، تعرّض لانتقادات كثيرة، وهو كان مخالفاً في تفسيراته وتأويلاته للتيار الغالب بين الفقهاء والمعاصرين والسابقين.

---

(٢٠) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٢٩.

(٢١) لمزيد من التفصيل، انظر: عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، حققه وعلّق حواشيه صبحي الصالح، ٣ ج (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٧)، ج ١، «فصل الجزية».

والواقع أن المسألة متصلة بأساس الموقف من الآخر، حيث يقرر البعض ممن تبنى التفسير المتشدد أن القتال والجهاد في الإسلام لا يمكن أن يوصف بأنه دفاعي أو هجومي، فهو مقرر ابتداءً لإزالة العقبات عن طريق الدعوة. لذلك يذهب هؤلاء إلى القول بأن الكفار «يجب قتالهم ابتداءً ودفاعاً» معتبرين القول «إن الجهاد في الإسلام هو للدفاع فقط» بدعة منكرة مخالفة لإجماع علماء المسلمين، وأن الجهاد القتالي مرحلة حتمية من مراحل الدعوة إلى الله[٢٢]، مستندين إلى قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾[٢٣] وقوله: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ﴾ وقول النبي (ﷺ) (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله...)، وقد أخذ بهذه الحجة الإمام النووي حيث يقرر «إنه لا يجوز إخلاء سنة عن جهاد إلا لضرورة بأن يكون في المسلمين ضعف وفي العدد كثرة ويخاف من ابتدائهم الاستئصال، أو لعذر بأن يعز الزاد وعلف الدواب في الطريق فيؤخر إلى زوال ذلك، أو ينتظر لحاق مدد، أو يتوقع إسلام قوم فيستميلهم بترك الجهاد. وقال الإمام: المختار عندي في هذا: مسلك الأصوليين فإنهم قالوا: الجهاد دعوة قهرية فيجب إقامته بحسب الإمكان حتى لا يبقى إلا مسلم أو مسالم[٢٤].

وفي هذا يذهب أيضاً إمام الحرمين الجويني معتبراً أن الدعوة إلى الدين الحق تنتهج مسلكين أحدهما «الحجة وإيضاح المحجة. والثاني الاقتهار بغرز السيوف...» فإن لم تنجح الدعوة يجب وضع السيف فيهم حتى لا يبقى عليها «إلا مسلم أو مسالم»[٢٥].

أما من ذهب إلى قوله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فيردون معتبرين أنها مخصوصة بقصة اليهود سبب نزولها أو أنها منسوخة بآية القتال.

١ ـ دار الحرب ودار الإسلام: بين التوصيف والتصنيف

في ضوء هذه الرؤية ينقسم العالم إلى دارين، دار الإسلام ودار الحرب. وهو تقسيم درج على اتباعه جمهور الفقهاء لجهة توصيف واقع المعمورة حينها. والمتتبع

(٢٢) انظر: علي بن نفيع العلياني، أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف الضالة فيه (الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥)، ص ٣١٨ ـ ٣٤٩.

(٢٣) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية ٣٦.

(٢٤) أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين، ١٠ ج (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٩١)، ج ١٠، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٢٥) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩)، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.

لعبارات الفقهاء في تعريفهم لدار «الحرب» سيلحظ اضطراباً وخلطاً، فتارةً توصف بدار «الشرك» وأخرى بـ«الكفر». وقد أدى هذا الاضطراب إلى تداخل المفاهيم، وبخاصةً حين يتم الاستخدام بما يوحي بالتطابق بين هذه المفاهيم؛ حيث إن المرجعية المفهومية لكل منها تحمل دلالة مختلفة. فدار الكفر ودار الشرك تنتميان إلى المجال المعرفي، في حين تنتمي مفردة دار الحرب إلى المجال الحربي والجيواستراتيجي، والمتعيّن بزمانه، وتشير إلى وجود حالة من الحرب الدائمة بين طرفين. علماً أن داراً ثالثة هي «دار العهد»، وهي التي ترتبط مع المسلمين باتفاقات دائمة أو موقتة، قد نشأت لتحدث وضعية جديدة، دفعت الفقهاء إلى الاجتهاد بالموضوع من جديد؛ حيث بقيت عند بعض الحنابلة «دار حرب» ولم تتغير عن حالتها الأصلية، في حين وجد أبو حنيفة وجمهور الشافعية أنها بهذا الصلح صارت «دار إسلام» وأصبح أهلها أهل ذمة. إلا أن الماوردي في الأحكام السلطانية ذهب إلى إعطاء الدار التي عقدت صلحاً مع المسلمين وصفاً خاصاً ومستقلاً عن غيرها، فصارت «دار عهد» أو «دار صلح»[٢٦].

٢ ـ أيديولوجيا القطيعة: المفاصلة والمفاضلة مع الآخر

نخلص من هذا إلى أن المراد بدار العهد لم يكن محل اتفاق بين الفقهاء، بحيث تباينت الآراء والاجتهادات وأن التقسيم الفقهي للمعمورة جاء على أساس التوصيف الواقعي لا على أساس التصنيف العقيدي أو الشرعي. مع ذلك وُجد من بين الفقهاء من رأى أن أهل الحرب هم الحربيون الذين لا عصمة لهم في أنفسهم ولا في مالهم بالنسبة إلى أهل دار الإسلام[٢٧]، وأن العلائق بين الدارين لم تكن علائق سلم وإنما كانت في حالة حرب معلنة. استفاد منظرو الحركات الإسلامية السياسية المتشددة من هذا المفهوم فعملوا على توظيفه معرفياً في سياق أيديولوجية القطيعة والمواجهة مع الآخر، وقد استُخدم في هذا المجال نوعان من الخطاب:

الأول عبر عن نفسه على المستوى السلوكي من خلال مفهوم الولاء والبراء الذي تعتبره التيارات السلفية من أركان العقيدة وشروط الإيمان. ومعنى الولاء هو حب

---

(٢٦) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٠)، ص ٢١١.

(٢٧) عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، ط ٢ (بيروت: دار القدس؛ مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢)، ص ١٨.

الله ورسوله والصحابة والمؤمنين الموحدين ونصرتهم. والبراء: هو بغض من خالف الله ورسوله والصحابة والمؤمنين الموحدين من الكافرين والمشركين والمنافقين والمبتدعين والفساق، ومعاداتهم وجهادهم بالقلب واللسان. البراء إذاً، من أعمال القلوب، لكن يجب أن تظهر مقتضياته على اللسان والجوارح. وتستند هذه القراءة إلى الآية القرآنية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[٢٨] فضلاً عن الكثير من الآيات. لذلك فهي تعد عندهم بمنزلة العقيدة، وتسمى عقيدة الولاء والبراء. وتعدد المدرسة السلفية عشرة مفاسد من صور موالاة الكفار: «التشبه بهم في اللباس والكلام، والإقامة في بلادهم وعدم الانتقال منها إلى بلاد المسلمين لأجل الفرار بالدين، السفر إلى بلادهم لفرض النزهة ومتعة النفس، اتخاذهم بطانة ومستشارين ومداهنتهم أو البشاشة لهم أو إكرامهم أو استئمانهم، التأريخ بتاريخهم، التسمي بأسمائهم أو ذكرهم بما فيه تعظيم لهم والإيمان ببعض ما هم عليه من الكفر أو التحاكم إليهم، مدحهم والإشادة بما هم عليه من المدنية والحضارة والإعجاب بأخلاقهم ومهاراتهم، الاستغفار لهم والتراحم عليهم أو إظهار المحبة والمودة الخاصة، الرضا بكفر الكافرين وعدم تكفيرهم أو الشك في كفرهم أو تصحيح أي مذهب من مذاهبهم الكافرة أو الركون إليه»[٢٩]. وعندهم لا تكفي العداوة في القلب وإنما يجب إظهارها، فحسب الشيخ حمد بن عتيق: «لا بد من أن تكون العداوة والبغضاء باديتين أي ظاهرتين بيِّنتين، واعلم إن كانت البغضاء متعلقة بالقلب فإنها لا تنفع حتى تظهر آثارها وتتبين علامتها، ولا تكون كذلك حتى تقترن بالمقاطعة والعداوة، فحينئذ تكون العداوة والبغضاء ظاهرتين»[٣٠].

والثاني: عبّر عن نفسه من خلال مفهوم «الحاكمية الإلهية» الذي دخل في الاستخدام السياسي المعاصر مع الداعية الإسلامي الباكستاني أبي الأعلى المودودي (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩) ثم انتقل إلى الاستخدام السياسي في الوطن العربي في الستينيات مع التيار الجديد في تنظيم الإخوان المسلمين الذي قاده سيد قطب، حيث أضفى على هذا المفهوم الطابع الراديكالي والمتشدد إثر الصدام الإخواني ـ الناصري. استخدم

---

(٢٨) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٥١.

(٢٩) وجدي بن حمزة الغزاوي، «الملف العلمي للأحداث الراهنة: الولاء والبراء: تعريف وبيان،» المنبر، <http://www.alminbar.net/malafilmy/walaa/malaf1.htm>.

(٣٠) المصدر نفسه. انظر أيضاً: الشيخ حمد بن عتيق، سبيل النجاة والفكاك [كتاب إلكتروني]، ص ٤٤ ـ ٤٥، <http://www.ahlul-tawhid.com/multimedia/boeken/doc.../33--.html>.

المودودي مفهوم «الجاهلية» للتعبير عن إدانته لأنماط العيش التي لا تتطابق مع الهداية الإلهية، متخطياً بذلك المفهوم التاريخي الذي استعمله العرب المسلمون للدلالة بالجاهلية على حياة العرب قبل الإسلام. أصبحت الجاهلية بهذا المعنى أيديولوجيا أو نمط حياة قابلة للتكرار والاستمرار طالما هي معبرة عن مجتمعات قائمة على الرغبات والهوى وبعيدة عن «المنهج الرباني». وهو ما وجده ينطبق على المجتمع الهندي والعالم ككل، حيث تختلط ألوهية الله مع غيره حين يتم الحكم بمنهج غير منهج الله. وظف المودودي مفهوم «الجاهلية» كسلاح معرفي لرفض الفكر الغربي وكافة متفرعاته ومنتجاته، كان يرى أن دين الله قد غلب على أمره بيد الكفر وأهله وإن الحضارة الغربية «جاهلية محضة» على الرغم من الإيمان المسيحي المنتشر هناك الذي تحول إلى قشرة ظاهرية في بناء حضاري حافظ على الطابع المادي الذي ورثه عن «جاهلية الشرك»(٣١).

ترتكز أبرز طروحات المودودي على مراجعة نظرية لمفاهيم إسلامية أساسية فهو في كتابه: **المصطلحات الأربعة في القرآن** يقوم بتأصيل مفاهيم: الإله، الرب، العبادة، الدين، وهي مفاهيم لعبت دوراً أساسياً في تكوين وبناء الشخصية الإسلامية في كل زمان ومكان. وهو في إعادة تعريفها من جديد يكسبها مضامين وأبعاداً جديدة تتلخص في أن العرب عند نزول القرآن الكريم كانوا يدركون بدقة معاني ودلالات هذه المفاهيم والمصطلحات، لكن الناس في الوقت الحاضر وأغلب الناطقين بالشهادتين لا يعرفون معناها ولا يدركون «الغرض الحقيقي والمغزى الجوهري من دعوة القرآن». ويقوم المودودي بعد توضيح الدلالات العميقة لهذه المفاهيم والمصطلحات الأربعة بعملية ربط وتأصيل بينها وبين مفهومي «الوحدانية» و«الاستخلاف» ملاحظاً أن الدولة الإسلامية تقوم على أساس واحد: هو حاكمية الله الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساس هي أن الأرض كلها لله وحده وهو ربها والمتصرف في شؤونها؛ فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة بالله وحده، وليس لفرد أو أسرة أو شعب بل وليس للنوع البشري كافةً شيء من سلطة الأمر والتشريع. فعنده لا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلا الدولة يقوم المرء فيها بوظيفة

(٣١) أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه (القاهرة: دار المسلم، [د. ت.])، ص ٣٤ ـ ٣٧.
لمزيد من الاطلاع على أفكار أبو الأعلى المودودي: انظر: عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ٤٨.

خليفة الله[٣٢]. ويرفض إطلاق وصف الديمقراطية على نظام الدولة الإسلامية، ويرى أن مصطلح «الحكومة الإلهية» أو «الثيوقراطية» حسب وصفه «أصدق تعبيراً»[٣٣].

تبنّى سيد قطب النهج نفسه، وانطلق من حيث انتهى المودودي، معتبراً أن العالم اليوم يعيش جاهلية مدمرة ويُرجع ذلك إلى تجاهل مفهوم «لا إله لا الله» الذي يجعل الحاكمية لله وحده، وذلك استناداً إلى النص القرآني: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[٣٤] وهو يعتبر أن «إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها... إن الحكم الذي مرد الأمر فيه للبشر يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله...»[٣٥]، ويخلص إلى إنه «لا بد من تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض... ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم.. لكنها تقوم بانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد ورده إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وإلغاء القوانين البشرية»[٣٦].

لقد أوضح سيد قطب في كتابه **معالم في الطريق** الذي أصبح، على الرغم من صغر حجمه، مرجعاً تأسيسياً لكل الحركات الإسلامية المعاصرة، وفي تفسيره القرآني **(في ظلال القرآن)** ما يشبه هذه الأفكار، أنه يجب إزالة الحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر وتحطيم الأنظمة السياسية الحاكمة أو قهرها حتى تدفع «الجزية»[٣٧] وتعلن استسلامها، وهذا لا يتم بمجرد التبليغ والبيان، لأن المتسلطين على رقاب العباد، المغتصبين لسلطان الله على الأرض لا يسلمون سلطانهم بمجرد التبليغ والبيان، إنه لا بد من الجهاد بالسيف إلى جانب الجهاد بالبيان لتحرير الإنسان في الأرض كل الأرض[٣٨]. فعنده يظل الإسلام «في جهاد دائم لا ينقطع أبداً لتحقيق كلمة الله في

---

(٣٢) أبو الأعلى المودودي، نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٩)، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٣٤) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٤٤.

(٣٥) سيد قطب، معالم في الطريق (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٦٧.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٦٨، ولمزيد من الإطلاع على أفكار سيد قطب انظر: عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، ص ٣٦.

(٣٧) سيد قطب، في ظلال القرآن، ٣٠ ج، في ٦ مج، ط ١٠ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢)، ج ٣، ص ١٤٣٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٤٣٥.

الأرض، وهو مكلف ألّا يهادن قوة من قوى الطاغوت على وجه الأرض... والإسلام يواجه القوى الواقعة في وجهه بواحدة من ثلاث: الإسلام، أو الجزية، أو القتال»[٣٩].

يفضي هذا الخطاب إلى توسيع دائرة «الآخر» بحيث تشمل كل المسلمين الذين يعيشون اليوم في مجتمعات معاصرة في ظل شرائع وقوانين لا تطبق الشريعة الإسلامية بشكل حرفي وكامل. والأخطر أنها تعمد إلى إعادة تفسير النصوص بما يختص بـ«الآخر» غير المسلم، وبخاصةً تلك الواردة في سورة التوبة، وتحديداً ما يطلق عليه آيات السيف[٤٠] حيث يعتبرها قطب تحولاً قرآنياً شاملاً في العلاقة مع الآخر غير المسلم، حيث الأمر بقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون. فبعد هذه الآيات، لم يعد حسب تفسيره يقبل منهم عهود موادعة ومهادنة، فلا يتركون على دينهم إلا إذا أعطوا الجزية، معتمداً ـ بطبيعة الحال ـ على تفسيرات ابن القيم الجوزية السابق ذكرها[٤١]. وفي تعقيبه على آية الموالاة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ...﴾[٤٢] فإن قطب لا يذهب كما ذهب أغلب المفسرين، إلى أنها تتعلق بالمعتدين المحاربين للإسلام، لكنه يعتبرها قاعدة تعامل عامة ونمطاً سلوكياً ثابتاً «أي ركناً من أركان الدين في أي مكان من الأرض إلى يوم القيامة»، فنراه يلحّ على المفاضلة والمفاصلة الكاملة والحاسمة بين المسلمين وغير المسلمين، معتبراً أن سورة التوبة «تضمنت أحكاماً نهائية في العلاقات بين الأمة المسلمة وسائر الأمم في الأرض»[٤٣].

يعدّ هذا الخطاب بمنزلة المدوّنة التأسيسية للفكر الإسلامي الإقصائي والاستبعادي الذي تولد منه قراءات مغرقة في تشددها وتطرفها تمثلت بتيارات تكفيرية ذهبت إلى أبعد ما يمكن تصوره من القراءة المتعسفة للنصوص التي تتعلق بالآخر، ولا سيما ما

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٤٥٦.

(٤٠) ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [«سورة التوبة،» الآية ٥]؛ ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [«سورة التوبة،» الآية ٢٩]، و﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [«سورة التوبة،» الآية ٣٦].

(٤١) قطب، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٢.

(٤٢) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٥١.

(٤٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٠٧ ـ ٩١٠.

يتعلق بالجزية التي يجب أن تدفع ﴿... وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ حيث أخرجها بعضهم عن معناها البسيط الذي يشير إلى الالتزام بالنظام العام الذي تبنته الجماعة، إلى معنى يربطها بنوع من الإذلال والعقوبة(٤٤).

ثالثاً: الخطاب الاستيعابي وفقه المواطنة

إن من أبرز ما تميز به الإسلام أنه كفل للآخرين حقهم في عدم الاقتناع به، وترك لهم حرية الاختيار بنصوص قرآنية صحيحة. وهو اعترف بالديانات الأخرى واعتبر المنتمين إليها «أهل كتاب» حقوقهم مكفولة، في عصر لم يكن سائداً فيه الاعتراف بالحريات الدينية، حيث كان الناس على دين ملوكهم. وقد ذهب أغلب الفقهاء إلى أن شرعية الآخر ليست مبنية على اعتقاده، حقاً أكان أم باطلاً. ويعتبر المفكّر الإسلامي فهمي هويدي أن «تلك الشرعية مبنية على تلك الحقيقة الكلية التي قدّرها الإسلام منذ البداية، وهي أن البشر ـ لمجرد أنهم بشر ـ لهم حقوقهم في الحصانة والكرامة والحماية»(٤٥). والنصوص التي تشير إلى تكريم الإنسان كثيرة، وهي التي بنى عليها الفقهاء مختلف اجتهاداتهم التي كان إعلاء كرامة الإنسان محورها. ويضيف هويدي: «ولا نبالغ إذا قلنا إن الحفاظ على كرامة الإنسان هو من المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، بحيث يعدّ المساس بهذه الكرامة انتهاكاً لهذه المقاصد وعدواناً على حق من حقوق الله»(٤٦).

هذا الفهم الحضاري لموقع الإنسان ومكانته لا يأتلف والتفسيرات التي يطرحها الخطاب الإقصائي الذي يرى أن علّة القتال والجهاد هي الكفر والشرك. يتصدى لهذه الإشكالية، بتحليل معاصر وعميق، عدد من المفكرين المسلمين المتنورين معتبرين أن علّة الجهاد القتالي هي درء الحرابة. وهذا ما توصل إليه جمهور المسلمين وفقهاؤهم.

---

(٤٤) يشرح ابن قيم الجوزية بالتفصيل هذه المسألة قائلاً إنه لما كانت يد المعطي العليا ويد الآخذ السفلى احترز الأئمة من أن يكون الأمر كذلك في الجزية لأنها وضعت «صغاراً وإذلالاً للكفار لا أجرة عن سكنى الدار»، لذلك يجب أن يأتي دافع الجزية بنفسه ماشياً لا راكباً، ويدفعها عن «يد»، وتأتي أيضاً بمعنى القدرة على أدائها فلا تؤخذ عن عاجز، وينقل آراء تقول بأن يدفعها صاحبها وهو قائم ويكون الآخذ جالساً... إلخ. انظر: ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، ص ٢٦.

(٤٥) فهمي هويدي، الإسلام والديموقراطية (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٢٧. استناداً إلى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [القرآن الكريم، «سورة الإسراء،» الآية ٧٠].

(٤٦) هويدي، المصدر نفسه، ص ٢٧.

فالكفر وحده ليس مبرراً لإعلان الجهاد القتالي، ودليلهم على ذلك آيات عديدة[٤٧]، منها: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾[٤٨]. هذا يمثل خلاصة ما ذهب إليه أغلبية الفقهاء قديماً وحديثاً، من «أن الكفر يعالج بالدعوة والتبليغ والحوار، وأن الحرابة تعالج بالقتال، وما من آية نزلت في الجهاد القتالي إلا وترى فيها أو في الآيات التي تحيط بها من قبل أو من بعد، ما يبرز هذه العلّة للقتال، وهي الحرابة، أو في القصد والتوثب للحرابة والقتال»[٤٩].

وهذا ما يذهب إليه الشيخ الإمام محمد مهدي شمس الدين الذي يقول: «الجهاد الذي هو ركن من أركان الإسلام، هو من طبيعة دفاعية محضة. إن الذي يدعو إلى القتال هو الحرابة... وهذا يعني أن الكافر المحض إذا لم يكن محارباً ولم يعلّق عداءه، ولم يكن معتدياً، لا يوجد أي سبب يمنع معايشته ومعاملته بالحسنى على أساس عدم العدوان من جهة، ومبدأ «البر» الذي ورد في سورة الممتحنة: ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[٥٠]، وهو يعتبر أن «الأغيار» في العقيدة لهم مكانهم الطبيعي وليس مكانهم المقرون بالمنّة. والحديث عن التسامح يكرّس المفاضلة، بحيث يكون المسلم متفضلاً على غيره، لذلك يرفض الإسلام هذا الأمر ويعامل الآخر بما يقتضيه حقه. لأن الإسلام سمحٌ بطبعه يتسع للأغيار، ويرى أن «من مستلزمات الكرامة التي هي ثمرة لتكريم الله عزّ وجلّ الإنسان أن يربأ بنفسه عن

---

(٤٧) ﴿أَلا تُقَاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [«سورة التوبة،» الآية ١٣]، ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [«سورة الممتحنة،» الآيتان ٨ ـ ٩]، ﴿ثُمَّ أَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُوداً لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾[«سورة التوبة،» الآية ٣٦].

(٤٨) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٩٠.

(٤٩) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ط ١٥ (القاهرة: دار الشروق، [د. ت.])، ص ٤٣، ومحمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه؟ (دمشق: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٣)، ص ٩٣ ـ ١٠٧.

(٥٠) القرآن الكريم، «سورة الممتحنة،» الآية ٨، ومحمد مهدي شمس الدين، «حوار حول الإسلام والعلمانية والشورى والديموقراطية والمجتمع المدني،» منبر الحوار (بيروت)، السنة ٩، العدد ٣٤ (١٩٩٤)، ص ٢٣ ـ ٢٤.

الوقوع تحت منن الإحسان ومشاعر الرحمة، وأن ينشد بدلاً عن ذلك النديّة العادلة في التعامل وأصول التعايش»(٥١).

ويناقش البوطي التفسير القطبي لهذه الآيات ويفنّدها في فصل خاص فيقول: «لو كانت غاية القتال هي التوبة من الكفر حصراً، أي دون غيره، لتناقض ذلك مع الحكم بإجارة المشرك إن هو طلب ذلك والواردة بعد آية السيف مباشرة». ويخلص إلى أن القول بالنسخ هنا ينأى عن قواعد النسخ وضوابطه المعروفة.

ويذهب الإمام الأكبر محمود شلتوت إلى أن الإسلام لا يرى أن مجرد المخالفة في الدين تبيح العداوة وتمنع المسالمة والتعاون في شؤون الحياة(٥٢). وهو أيضاً ما يعتبره الشيخ محمد الغزالي «تحريفاً للكلام عن مواضعه»، وبخاصة حين يستشهد البعض بآيات مثل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ﴾(٥٣)؛ ﴿لا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾(٥٤)؛ ﴿لا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الإِيمَانِ﴾(٥٥). ويقول الشيخ الغزالي هنا أن هذه الآيات واردة في المعتدين على الإسلام والمحاربين لأهله، ولا يجوز الاستناد إليها للدعوة إلى مقاطعة غير المسلمين(٥٦).

ويرى الإمام شلتوت أن «السلم هو العلاقة الأصلية بين المسلمين بعضهم مع بعض، وفيما بينهم وبين غيرهم من الأمم المختلفة. وبذلك كان السلم هو الحالة الأصلية التي تهيئ للتعاون والتعارف وإشاعة الخير بين الناس بعامة. وهو بهذا لا يطلب من غير المسلمين إلا أن يكفوا شرهم عن دعوته وأهله، وألا يثيروا عليه الفتن والمشاكل، ويأبى الإباء كله أن يتخذ الإكراه طريقاً للدعوة إليه...»(٥٧). أما الحرب فهي ليست إلا علاجاً لشذوذ لم تنفع فيه الحكمة ولا الموعظة الحسنة. وهي

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٥، والبوطي، الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه؟، ص ١٤٤.

(٥٢) شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٥٣) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٥١.

(٥٤) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٢٨.

(٥٥) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٢٣.

(٥٦) محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ط ٣ (القاهرة: دار الفكر الحديثة، ١٩٦٥)، ص ٤٠.

(٥٧) شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص ٤٥٣.

إذا وقعت كان لها حكم الضروريات، تقدّر بقدرها دون بغي ولا عدوان، ويجب المسارعة على وقفها متى جنح أحد الجانبين إليها. لأن الأصل في العلاقة الإنسانية هو السلم والتعاون(٥٨).

وفق هذا المفهوم الرحب والسمح الذي يتسق مع منطوق النص القرآني، لا تمثل آية السيف تلك النقلة الواسعة والمنعطف المعرفي الذي يريد سيد قطب توظيفه لمآرب تتعلق بمشروعه السياسي. فالحرابة التي هي العلّة المفضية إلى القتال، لا تزال مبدأً سارياً بين الأمم والشعوب؛ بل إن حق الدفاع عن النفس أقرته المواثيق الدولية كلها. إن اعتبار الحرابة ـ لا الكفر ـ هي علّة الجهاد القتالي، ينسف الأساس الذي قامت عليه التفسيرات التي تبنتها المدوّنة الإسلامية الإقصائية المتشددة.

أما تسمية غير المسلمين بأنهم «أهل الذمة» والدعوة إلى فرض «الجزية» عليهم «... وهم صاغرون»، فكانت أيضاً من المسائل التي أسيء تفسيرها وتعرضت لتأويلات طرحت حولها علامات استفهام كبيرة. فما المقصود بأهل الذمة؟ يجيب يوسف القرضاوي بما يلي: «جرى العرف الإسلامي على تسمية المواطنين من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي باسم «أهل الذمة» أو «الذمّيين». والذمة كلمة معناها العهد والضمان والأمان. وإنما سمّوا بذلك لأن لهم عهد الله وعهد رسوله وعهد جماعة المسلمين: أن يعيشوا في حماية الإسلام وفي كنف المجتمع الإسلامي آمنين مطمئنين... فهذه الذمة تعطي أهلها من غير المسلمين ما يشبه في عصرنا «الجنسية» السياسية التي تعطيها الدولة لرعاياها، فيكتسبون بذلك حقوق المواطنين ويلتزمون بواجباتهم»(٥٩).

ويشير الشيخ محمد الغزالي إلى أن الإسلام «ينظر إلى من عاهدهم من اليهود والنصارى على أنهم أصبحوا من الناحية السياسية والجنسية مسلمين، في ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات، وإن بقوا من الناحية الشخصية على عقائدهم وعباداتهم وأحوالهم الخاصة. فالإسلام يقيم نظمه الاجتماعية على أساس الاختلاط والمشاركة، ولا يرى حرجاً من أن يشتغل مسلم عند أهل الكتاب أو يشتغل أهل الكتاب عند مسلم»(٦٠).

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٥٤.
(٥٩) يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)، ص ٧.
(٦٠) الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، ص ٥٥.

رابعاً: الجزية والحرابة والصَغار

يقرر النص الإسلامي التعايش الكامل، وحقوق المواطنة الكاملة لغير المسلمين تحت العنوان الذي ورد على لسان النبي محمد (ﷺ): «لهم ما لنا وعليهم ما علينا». إذاً، فقضية التسمية بأهل الذمة تصبح هنا شكلية، أما مبرراتها فهي ضمانة الحقوق، والعهد الكامل بالحفاظ على هذه الحقوق لغير المسلمين الذين يعيشون في ظل الدولة الإسلامية، «ذلك أنها دولة عقائدية، أي أنها تقوم على مبدأ أو فكرة. ومثل هذه الدولة لا يقاتل دفاعاً عنها إلا الذين يؤمنون بصحة مبدئها وسلامة فكرتها. ولهذا قصر الإسلام واجب الجهاد على المسلمين»[٦١]. إذ ليس من المعقول أن يدافع المرء عن عقيدة لا يؤمن بها أو يعتقد ببطلانها.

في المقابل، طلب الإسلام «من هؤلاء المواطنين من غير المسلمين أن يسهموا في نفقات الدفاع والحماية للوطن عن طريق ما عرف في المصطلح الإسلامي باسم «الجزية»، وهي فرضت على كل قادر على حمل السلاح من الرجال...»[٦٢]. ويضيف الدكتور القرضاوي: «فإذا لم تستطع الدولة أن تقوم بهذه الحماية لم يعد لها حق في هذه الجزية أو هذه الضريبة... وتسقط الجزية أيضاً باشتراك أهل الذمة مع المسلمين في القتال والدفاع عن دار الإسلام»[٦٣].

تفضي هذه القراءة لموضوع «الجزية» إلى رفض التأويل الذي ذهب إليه البعض من أنها وجبت بدلاً من القتل بسبب الكفر. فالكافر عندهم حين يدفع الجزية يدفع عن نفسه القتل. وكأن الأصل أن الحياة حق للمسلم فحسب. وهذا ما دفع علماء آخرين وخصوصاً من المعاصرين أمثال: محمد رشيد رضا والشيخ القرضاوي وعبد الكريم زيدان والبوطي والغزالي؛ إلى تحليل نصوص المعاهدات التي عقدها قادة الفتح الإسلامي مع أهل البلدان المفتوحة وتعاقدوا معهم على دفع الجزية، والتي تكشف بكل جلاء عن طبيعة هذه الضريبة، إذ إنها ليست مقابل التمتع بحق الحياة، وإنما هي مقابل ضمان غير المسلمين في المجتمع الإسلامي لأنفسهم حق حماية الدولة والتمتع بخدماتها. إنها مقابل واجب الدفاع عن الوطن.

---

(٦١) القرضاوي، المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٥.

ويذهب الغنوشي ـ مثل غيره من المعاصرين ـ إلى أن مشاركة غير المسلمين في مهمة الدفاع عن الوطن تسقط عنهم الجزية، ويقول: «إن تاريخ الفتوح الإسلامية وكتب التاريخ المعتمدة تثبت وقائع كثيرة فضّل فيها أهل الذمة القيام بالخدمات العسكرية... مما يجعل ممكناً أن يتكوّن في الدولة الإسلامية جيش وطني تفرض فيه الخدمة الإجبارية على كل المواطنين بقطع النظر عن دياناتهم[٦٤].

يترتب على ذلك تطهير الجزية من شبهة كونها عقوبة على عدم الإسلام وإذلالاً للذمّي لحمله على الإسلام.

وخلاف ذلك من طريقة جباية الضريبة واللباس وغيرها من المسائل التي أرفقت بموضوع الجزية، و«الصَغار» من الأمور التي يعتبرها الفقهاء المعاصرون «تزايدات مبتدعة». بل إن بعضهم يستشهد بعدد كبير من الفقهاء ليصل إلى الإفتاء بجواز أن تؤخذ الجزية من أهل الذمة باسم «الزكاة» أو الصدقة، أي إلغاء هذا التعبير الذي أصبح محمّلاً بمفاهيم تاريخية أبعدته من حقيقته، فليس ثمة ما يلزم بتسمية المال الذي يؤخذ منهم «جزية». ومن القواعد الفقهية المعروفة «أن العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالالفاظ والمباني»، معتبراً أن هذا الأمر من أحكام الإمامة. فالأمر في تحويل الاسم وتحديد قيمة الضريبة منوط بما يراه إمام المسلمين في كل عصر. ويوضح: «إن القدر الذي يؤخذ جزية من أكثر أهل الذمة غنى لا يبلغ خُمس ما يؤخذ على وجه الزكاة من المسلمين. بل هو أقل من ذلك بكثير»[٦٥].

ويذهب القرضاوي، في الاتجاه نفسه، الذي يخصص فصلاً لرد الشبهات حول مسألة الجزية وكيفية أدائها[٦٦]. ويخلص إلى أنه لا مانع من توحيد الضريبة بالنسبة إلى كل مواطني الدولة الإسلامية تفادياً للتفرقة وتخفيفاً للتكاليف الإدارية. كذلك رأى الشيخ عبد الكريم زيدان أنه طالما أصبحت الجندية تفرض إجبارياً على كل مواطني الدولة الإسلامية فلم يبقَ سبب للتفريق الضريبي بين المواطنين[٦٧].

(٦٤) راشد الغنوشي، حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي (القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣)، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(٦٥) البوطي، الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه؟، ص ١٣٦.

(٦٦) القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص ٥٨ ـ ٦٤.

(٦٧) انظر أيضاً: الغنوشي، حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي، ص ١٣٥.

ومما يثير الاستغراب قول البعض إن الإشارات والأحكام القرآنية حول العلاقة مع أهل الكتاب لا تعني أهل الكتاب المعاصرين، لأن التحريف والتشويه أصابا جوهر هذه الأديان. ويجيب المفكر الإسلامي فهمي هويدي عن هذه المسألة قائلاً: «من قبيل التنطع المنكور أن يقول قائل بأن أهل الكتاب في زمننا ليسوا هم المعنيين بالإشارات القرآنية المختلفة، باعتبار أن «الكتب» خضعت للتحريف بصورة أو بأخرى. وهي مقولة يرددها البعض ليعزوا بها دعوتهم إلى الانتقاص من حقوق الآخرين. وذلك قول مردود لأن التحريف حصل قبل البعثة المحمدية، وقبل نزول القرآن. بدليل أن الخطاب الإلهي انتقد بعض تلك التحريفات الأساسية في مواضع عدة... ومع ذلك كله فقد ظل يخاطبهم بحسبانهم أهل كتاب، لهم حقوق مقررة من قبل الله سبحانه وتعالى، ودعا المسلمين إلى البرّ بهم ما لم يعتدوا أو لم يظلموا»[٦٨]. ومع هذا كله فالمسلم عليه أن يؤمن بموجب عقيدته؛ إن اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله إلى يوم الحساب، بل عليه أن يقيم العدل والقسط ويدعو إلى مكارم الأخلاق مع كل الناس، وأن يحارب الظلم ويقاومه ولو وقع من أهل عقيدته.

تفضي هذه الآراء إلى أن الإسلام يتضمن مساحة كبيرة تؤمّن مشروعية الآخر وتضمن حقوقه الكاملة في المساواة والمواطنة، وهي من جهة أخرى تفسح في المجال أمام الاجتهاد في ما يتعلق بالأحكام التي نظمت بعض هذه المسائل والعلاقات مع الآخر المختلف والمتعدّد. وتظهر هذه الآراء أن التفسيرات المتشدّدة تستند إلى تأويلات ساهمت في توليد مفاهيم إقصائية واستبعادية تدّعي المفاضلة بين الناس على أساس الانتماء الديني ووفق تفسيرات محدّدة لهذا الانتماء. بل إن بعض المغالين منهم وصل إلى حد المطالبة بالمفاصلة الكاملة والحاسمة، وإحداث القطيعة والجفاء، والتعامل باستعلاء وإذلال مع الآخر المختلف تحت شعار «العقد أو الرحيل».

وبغض النظر عن واقعية هذه الطروحات وإمكان تطبيقها، وتناقضها مع جوهر الشريعة الإسلامية التي لا تنادي بإقامة مجتمعات عنصرية «نظيفة» طائفياً أو إثنياً، فإن هذه الطروحات تؤدي من الناحية العملية وظيفة تساهم في خلخلة الوحدة الوطنية وتزرع الفتنة وتنمّي الأحقاد والمفاهيم الخاطئة التي يستفيد منها أعداء الأمة من مختلف توجهاتهم. وإن حسنت النيات فإن هذه الطروحات لا تخدم العقيدة التي يزعم هؤلاء

---

(٦٨) هويدي، الإسلام والديموقراطية، ص ٤٩ ـ ٥٠.

أنهم يناضلون من أجلها ويدافعون عنها، وهي رغم كل شيء بقيت طروحات هامشية في تاريخ الحضارة الإسلامية الناصع.

خامساً: الربيع العربي وإعادة إنتاج مفهوم الأقليات

لم يظهر مصطلح «الأقليات» كمفهوم ومشكلة مع الربيع العربي، لأن الأقليات ببساطة تعبّر عن كتل اجتماعية تتمتع بشيء من الخصوصية من نواحٍ قومية إثنية أو دينية، وهي بالتالي لم تهبط على مجتمعاتنا من كوكب آخر، وإنما كان أفرادها جزءاً من مكوّنات هذه المنطقة ونسيجها التاريخي والحضاري. وبالتالي فإن جذور المشكلة إنما تعود إلى خلفيات سياسية واجتماعية مرّت فيها المنطقة في بعض حقبها التاريخية، وتحديداً في المرحلة التي كانت فيها الإمبراطورية العثمانية تخوض المواجهة مع أوروبا التي وجدت في سياسة ادعاء حمايتها لبعض الطوائف الدينية مدخلاً مناسباً إلى اختراق مناعة هذه الإمبراطورية. وقد تم الإمعان في هذه السياسة مع «الانتداب» الاستعماري الذي طبق سياسة «فرّق تسد» بين مواطني الدول المستعمرة.

وقد تفاقمت هذه المشكلة مع قيام أنظمة حكم تأسست على الاستبداد والفساد من جهة وعلى العصبية القبلية والعشائرية أو الدينية ـ المذهبية من جهة أخرى، وذلك لكي تضمن هيمنتها وسلطتها من خلال تفتيت مكونات الوحدة الوطنية في هذه البلدان والتلاعب بها ووضعها بعضها في مواجهة بعض. والأخطر من ذلك أن الدولة العربية الحديثة لم تكتفِ بفشلها في بناء دولة المواطنة وإفساد الحياة الاجتماعية ومكوناتها المركزية، وإنما أمعنت في ممارساتها التخريبية على المستوى المؤسساتي؛ فأعاقت قيام دولة المؤسسات والقانون وأحالت المواطنين «رعايا» ومجموعات، غير متساوية أمام القانون، تخضع لنوع من «التنميط» الأيديولوجي أو الطائفي أو العشائري أو الإثني، الأمر الذي عمّق الانقسام وجعل الاستثمار في موضوع «الأقليات» ممكناً، ليس فقط بواسطة هذه الأنظمة، بل أيضاً بواسطة القوى الخارجية والأجنبية.

وهكذا شكلت منظومة الاستبداد والفساد التي ميزت الأنظمة التسلطية العربية «بيئة» صالحة لإعادة إنتاج مفهوم «الأقليات» من جديد، وقد كان هذا أحد أدوات هذه الأنظمة الرئيسة لضمان بقائها واستمرارها، لكنه كان في الوقت نفسه ثغرة كبرى دخلت منها القوى الخارجية والأجنبية لتمعن في تخريب وحدة المجتمعات العربية،

تماماً كما حدث مع سقوط الدولة العثمانية وهيمنة القوى الغربية على الوطن العربي والإسلامي.

نخلص إلى أن مصطلح «الأقليات» هو مصطلح إشكالي ويتضمن قدراً كبيراً من الالتباس، لأن الوعي «الأقلوي» لا يتكون لدى أي جماعة عملياً إلا من زاوية رؤيتها لذاتها وبالقياس على أكثرية ما وبالنسبة إلى موضوعات وظروف محددة بعينها، ما يعني أن المصطلح يجب أن يؤخذ بدلالاته المتعيّنة والملموسة، الدينية أوالقومية أو الاجتماعية. ففي المجتمعات المدنية الحديثة تتأسس الأقليات والأكثريات بناءً على خيارات طوعية حرّة للأفراد ـ المواطنين، لكنها في المجتمعات الأهلية والتسلطية تتأسس على تصنيفات منظّمة مسبقاً للأفراد ـ بصفتهم أعضاء في جماعات طائفية أو عشائرية أو اثنية؛ في النموذج الأول الأقليات والأكثريات قابلة للتغير والتبدل، لكنها في النموذج الثاني تبقى ثابتة، بل ربما تتناقض عددياً بسبب الهجرة، ولا يملك الفرد فيها حرية الاختيار إلا بصعوبة. يعني هذا أن مفهوم «الأقليات» بقدر ما هو إشكالي، هو نسبي أيضاً.

وهذا الأمر هو ما أفضى إلى إطلاق موجات من المخاوف في الوطن العربي، ترافقت مع الثورات العربية التي أوصلت الإسلاميين إلى الحكم في أكثر من بلد عربي. وقد عبر عن هذه المخاوف قطاعات واسعة من الكتاب والمثقفين المسيحيين بشكل رئيسي وأيضاً الأكراد، هذا فضلاً، في طبيعة الحال، عما يتركه المشهد السني ـ الشيعي من آثار في هذا المجال على أكثر من صعيد، بل والواقع أنه دفع بالبعض منهم إلى الوقوف إلى جانب الأنظمة التسلطية القائمة خوفاً من المجهول الآتي.

في المقابل لا بد من التساؤل عن كيفية تعامل الفقه السياسي الإسلامي الحركي مع هذا الموضوع، والذي سبقته آراء وفتاوى لمفكرين إسلاميين مجددين مهّدوا الطريق وأسسوا لقراءة عقلانية مستنيرة في هذا المجال. وسوف نعرض في هذا المجال نماذج تمثل تطوراً بارزاً طرأ على موقف الإسلاميين تجاه مسألة الآخر غير المسلم.

١ ـ الإخوان المسلمون

تشير التجربة الإخوانية كما مارسها المؤسس حسن البنا إلى حرص شديد على بناء علاقات راسخة مع أقباط مصر، حتى إنه عندما سئل عن مسألة «الجزية» حينها قال:

«إن مسألة الجزية أصبحت اليوم غير ذات موضوع ما دام كل المواطنين ينخرطون في الخدمة العسكرية ويدافعون عن الوطن سواء بسواء، وقد كان المسلمون قديماً هم الذين يدفعون ضريبة الدم، فعلى الآخرين أن يدفعوا ضريبة المال... فإذا اشتركوا مع المسلمين في القتال ضد أعدائهم سقطت عنهم الجزية». فقد كان يفسر الجزية بأنها «بدل خدمة عسكرية»[٦٩]، مؤسساً بذلك قراءة تنويرية تجاه العلاقة مع الآخر غير المسلم. لكن هذا بقي طوال الفترة التي سبقت ثورة ٢٥ يناير محملاً بالشكوك والغموض تجاه الموقف الحقيقي للإخوان حين يصلون إلى الحكم.

الهاجس القبطي بقي حاجزاً في خطاب حزب الحرية والعدالة الذراع السياسية للإخوان المسلمين؛ فهو على الرغم من برنامجه السياسي الذي تبنى فيه خطاباً جديداً ومنفتحاً تجاه الأقباط وغير المسلمين بشكل عام، فقد أقر بحق غير المسلمين في «التحاكم إلى شرائعهم»، وأن «الشعب مصدر السلطات وهو صاحب الحق الأصيل في اختيار حاكمه» والحق في «تجربة تكوين الأحزاب» وترسيخ التعددية ومبدأ تداول السلطة وبناء مجتمع مدني، والأهم إعلانه أنه يريد دولة «تقوم على مبدأ المواطنة» يتساوى فيها جميع المواطنين من دون تمييز وضمن دستور وقانون يحقق المساواة الكاملة؛ كما إنه يعلن بوضوح شديد أن الدولة الإسلامية بطبيعتها دولة مدنية وليست دولة دينية (ثيوقراطية) تحكمها طبقة رجال الدين، أو عسكرية لاتينية؛ وهذه الدولة مسؤولة، كما يقرر، عن حماية حرية الاعتقاد والعبادة لغير المسلمين بالقدر نفسه الذي تحمي به الإسلام وشؤونه ومساجده.

واللافت أن البرنامج حين يتحدث عن الكنيسة القبطية يكتفي بالإشارة إلى دورها الأخلاقي والاجتماعي والديني، ولا يحدد وجهة نظره بشكل واضح تجاه مسائل أثارت وتثير الكثير من النقاش في مصر ومنها ما يتعلق بتولي الوظائف العليا، ومنها رئاسة الدولة ورئاسة الحكومة، الأمر الذي يجعل من شعار «دولة تقوم على مبدأ المواطنة» الذي احتل عنواناً رئيساً في البرنامج موضع تشكيك أو التباس ويدفع بالتالي إلى تفحص مفهوم المواطنة الذي يعنيه الحزب. وما يجعل الأمر ملتبساً هو الإصرار في البرنامج

---

(٦٩) انظر: يوسف القرضاوي، «الإخوان والأقليات الدينية،» إخوان ويكي، <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%d8%a7%d9%84%d8%a5%d8%ae%d9%88%d8%a7%d9%86_%d9%88%d8%a7%d9%84%d8%a3%d9%82%d9%84%d9%8a%d8%a7%d8%aa_%d8%a7%d9%84%d8%af%d9%8a%d9%86%d9%8a%d8%a9>.

على مزج مفهوم المواطنة ببعض المضامين التي تحيل على مفاهيم دينية مقدسة، في حين أن الممارسة السياسية إنما تنطلق من وقائع الاجتماع والسياسة والاقتصاد التي تتحقق فيها المصالح المشتركة لمجموع المواطنين.

في المقابل نجد أن حركة الإخوان المسلمين في سورية في الوثيقة التي أعلنت من قبلها تحت عنوان «عهد وميثاق»[٧٠] قد خطت خطوات أكثر جرأة، طرحت فيها الأطر العريضة لسورية ما بعد سقوط النظام. والمهم في الوثيقة هو الوضوح تجاه مسائل تجنب التيار الإخواني تحديد مواقف حاسمة منها، فقد جاء في البند الثالث من هذه الوثيقة: «يلتزم الإخوان بالعمل على قيام «دولة مواطنة ومساواة» يتساوى فيها المواطنون جميعاً، على اختلاف أعراقهم وأديانهم ومذاهبهم واتجاهاتهم، وتقوم على مبدأ المواطنة، التي هي مناط الحقوق والواجبات، ويحق لأي مواطن فيها الوصول إلى أعلى المناصب، استناداً إلى قاعدتي الانتخاب أو الكفاءة. كما يتساوى فيها الرجال والنساء في الكرامة الإنسانية والأهلية وتتمتع فيها المرأة بحقوقها الكاملة». ويتضمن الميثاق ـ فضلاً عن هذا ـ التزاماً واضحاً بقيام دولة مدنية حديثة، ديمقراطية تعددية تداولية، تلتزم بحقوق الإنسان كما أقرتها الشرائع السماوية والمواثيق الدولية. المفاجأة كانت ـ عدا عن وضوح النصوص ـ بجواب المراقب العام للإخوان المسلمين في سورية محمد رياض الشقفة الذي قال إن من حق المسيحيين الترشح وتولي منصب رئاسة الجمهورية، وإنه لا يعارض ذلك طالما أن ذلك يتم باختيار الشعب.

وعلى الرغم من أن الوثيقة السورية لا تتضمن بنداً واضحاً ينص على أن الشريعة الإسلامية ستكون مصدراً أساسياً للتشريع؛ وعلى الرغم من أن جواب المراقب العام لم يكن حاسماً في هذه النقطة، إلا أنه يبقى للإخوان السوريين تميز واضح من نظرائهم وبخاصةٍ المصريين، تحديداً في مسألتين: **الأولى** حين يقررون بوضوح وحسم حق غير المسلمين بالمواطنة الكاملة وتولي أعلى المناصب في الدولة؛ **والثانية** تأكيدهم احترام مواثيق حقوق الإنسان الدولية. وهذا الأمر يطرح عليهم في المستقبل الكثير من التحديات والتساؤلات في ما يتعلق بالحريات العامة وخصوصاً أن المجتمع السوري شديد التنوع طائفياً ومذهبياً وإثنياً.

---

(٧٠) أُعلِنَت الوثيقة في ٢٥ آذار/ مارس ٢٠١٢.

أما حركة النهضة في تونس فقد سبقت في التجديد باقي الحركات الإسلامية لما تميز به زعيمها الشيخ راشد الغنوشي؛ فقد اقتربت في رؤيتها للحريات العامة ومقاربتها للمسألة الديمقراطية والحداثة من تجربة الإسلام التركي. وكان الغنوشي قد أعلن أن الدستور الجديد لن يتضمن نصاً يشير إلى أن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع، كما أن الحركة منذ ما بعد الفوز الانتخابي الذي حققته بعد الثورة لم تتردد في التحالف والمشاركة مع ليبراليين ويساريين في الحكومة والبرلمان. والأهم من هذا كله أن الغنوشي في طروحاته الفكرية يعتبر من الإسلاميين المجددين الذين تحولوا إلى رموز انفتاحية أوجدت صيغاً متكيفة مع العلمانية ومفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان.

المشكلة التي يواجهها إسلاميو تونس، أنه على الرغم من غياب إشكالية الأقليات الدينية باعتبار المجتمع التونسي متجانساً دينياً إلى حد ما، إلا أن تنامي الظاهرة الدينية، والسلفية على وجه الخصوص، يثير مخاوف المجتمع المدني الحديث والشرائح العلمانية واليسارية التي تسعى بكل قوتها إلى استعادة فاعليتها بعد الهزيمة المُرّة التي أصابتها في أول انتخابات بعد الثورة؛ هذه المخاوف تتنامى أيضاً لدى شرائح اجتماعية واسعة كلما زادت سيطرة الإسلاميين على مقاليد السلطة، الأمر الذي يجعل الساحة السياسية عرضة للكثير من الاستقطاب والتنافس.

٢ ـ الحركات السلفية

يمكن فهم موقف السلفيين من خلال التفرقة بين مستويين هما الخطاب والممارسة. فعلى مستوى الخطاب المبدئي بدا واضحاً رفض السلفيين لمنظومة العمل السياسي الديمقراطي برمتها كفلسفة ومعايير وخيارات؛ ويعود هذا الرفض إلى كونهم يعتبرونها منظومة غربية المنشأ، تختلف في بنيتها وأهدافها عن طبيعة المجتمعات العربية لارتباطها بنشأة العلمانية في الغرب من جهة، ولأنها أيضاً تعطي حق التشريع للشعب، في حين أنه يجب أن يكون لله وحده فقط. لكن بعضهم ـ على صعيد الممارسة ـ بلور موقفاً يبيح استخدام المؤسسات الديمقراطية والسياسية الحديثة؛ كإنشاء الأحزاب والمشاركة في الانتخابات والمشاركة في الحكومات والدخول في تحالفات وغيرها من شروط ومستلزمات العمل السياسي، على أن ذلك إجراءات وأدوات وليس تبنياً فلسفياً أو فكرياً أو قيمياً لمنظومة متكاملة تقدمها النظرية الديمقراطية الليبرالية. فهم يقدمون

على هذا الأمر وفق مبدأ «المضطّر» وبحسب قاعدة «المصلحة والمفسدة» وليس اقتناعاً بأنها نظام سياسي متكامل وحل وحيد لإشكالية السلطة.

السياسة عند السلفيين هي وسيلة وليست هدفاً أو غاية، والوسائل الديمقراطية مجرد أدوات إجرائية للوصول إلى هدف تطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية. لذلك فإن موقف السلفيين من الدولة المدنية الديمقراطية يصطدم بعدد من المبادئ كاحترام حقوق المرأة والأقليات وحقوق الإنسان والحريات العامة والفردية، بل وحتى التعددية الأيديولوجية والسياسية في بعض المجالات.

مع ذلك ينبغي التنبه إلى أن السلفيين يختلفون في موقفهم من القيم المصاحبة للديمقراطية بمقدار تعددهم وتنوعهم؛ ويطرأ على مواقفهم الكثير من الاجتهاد والتعديل، ويدور بين صفوفهم اليوم نقاش واسع وعميق، بدأ في اليوم الذي انخرطوا فيه في العمل السياسي والاحتكاك بالآخرين؛ وبالتالي تحتاج كل تجربة من تجاربهم السياسية إلى دراسة منفصلة. وتمثل تجربة حزب النور في مصر حالة نموذجية في هذا المجال، بعد النتائج المفاجئة التي حققها في انتخابات مجلس الشعب المصري. فقد كان إطلاقه بمثابة تدشين لمرحلة السلفية السياسية التي اتسعت لتشمل عدداً من الأحزاب السلفية الأخرى في مصر مثل حزبي «الفضيلة» و«الأصالة» و«حزب البناء والتنمية» و«الإصلاح» و«الأمة». لكن المدقق في برامج هذه الأحزاب جميعاً يجد تركيزاً شديداً لديها على مبدأ «تطبيق الشريعة الإسلامية» التي تعتبر قضيتها المركزية و«المقدسة»؛ والقارئ لبرنامج حزب النور يلحظ ذلك الترابط الشكلاني بين الديمقراطية والشريعة، على سبيل المثال: «ضرورة تحقيق الديمقراطية في إطار الشريعة الإسلامية» و«ينبغي أن تكون جميع مكونات العملية السياسية منضبطة بضوابط الشريعة الإسلامية، تحقيق الديمقراطية إنما يكون في إطار الشريعة الإسلامية، وكذلك إطلاق الحريات يكون مع المحافظة على قوات الأمة والنظام العام». يتكرر مثل هذا النص في سياق برنامج حزب النور على أكثر من سياق.

إلا أن المسألة الغامضة، التي بقي صوغها عمومياً، كانت تتعلق بالعلاقة مع الأقباط، فقد ورد فيها: «الإقرار بأن الشريعة هي المصدر الرئيسي للتشريع يتضمن تأمين الحرية الدينية للأقباط وإثبات حقهم في الاحتكام إلى ديانتهم في أمور العقيدة والأحكام التي يوجد فيها اختلاف عن أحكام الشريعة الإسلامية. أما غير ذلك من أمور

الحياة بكل أنواعها، والنظام العام والآداب، فتحكمها القاعدة العامة التي تقرر أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، وهو ما يمثل أسمى قواعد الحرية والعدل والإنصاف بين المواطنين جميعاً»[٧١]. يبرر قادة حزب النور، والسلفيون عموماً، هدفهم بأن تطبيق الشريعة لن يكون من خلال استخدام القوة؛ ولا بد من أن يكون بالتدرج وهو في النهاية استجابة لمطلب الناس؛ وهم يخوضون معركة صاخبة داخل الجمعية التأسيسية للدستور المصري من أجل إقرار هذا المبدأ على الرغم من عدم موافقة الإخوان والأزهر وبقية التيارات على الصيغة السلفية لتغيير المادة الثانية الخاصة بموضوع الشريعة الإسلامية.

مع ذلك ينبغي الإشارة إلى أن العديد من مواد الدستور المصري الجديد الضامنة لحقوق غير المسلمين جرى إقرارها بموافقة السلفيين، ومنها ما يتعلق ببناء دُور العبادة وغيرها مما كان يشكل مواد خلافية، تمثل تقدماً جيداً في هذا المجال.

خاتمة

لا يمكن لعاقل أن لا يعترف بأن الفقه السياسي الإسلامي عموماً تجاه مسألة الآخر يتحرك في اتجاه التجديد، بيد أن هذا التحرك بقي بطيئاً إذا ما قورن بجوانب أخرى قاربها الفكر السياسي الإسلامي المعاصر؛ وهي على كل حال تبقى جميعها دون الطموح المرتجى. إلا أن ما يدعونا إلى جعل مطلب التجديد في باب الفقه السياسي تجاه العلاقة مع الآخر غير المسلم، أو ما يطلق عليه في الإعلام: مسألة «الأقليات»؛ هو ما يثيره هذا الموضوع من هواجس وخلق تزايد بشكل ملحوظ مع الثورات العربية ووصول الإسلاميين إلى السلطة في بعض البلدان العربية. فقد اتخذت بعد الدوائر الغربية، فضلاً عن القوى السياسية المناهضة للمشروع الإسلامي في الوطن العربي، مواقف مسبقة تضع الإسلاميين فعلاً أمام اختبار حقيقي، إضافة إلى أنها تفرض عليهم إنتاج فقه جديد ومتجدد يلاحق واقعاً ومتغيرات لا تتجمد ولا تعرف الثبات.

لكن المعضلة التي تواجه «الإسلاميين» أن درجة التجديد ومنسوبه يختلفان من حيث العمق والتجديد لدى مفكر وفقيه إلى آخر، وحركة وتنظيم إلى آخر؛ فمنهم من قارب الموضوع على أضيق نطاق وحصره في العموميات النظرية، ومنهم من توسع

(٧١) انظر: حمدي دبش، ««المصري اليوم» تنشر تفاصيل برنامج حزب النور «السلفي»،» المصري اليوم، ٢٠١١/٥/٣١.

قليلاً في اتجاه بعض الإجراءات والممارسات العملية التي بقيت في الشكل من غير أن تصيب المضمون في ما يتعلق بأساس مسألة الأقليات أو الآخر «غير المسلم».

لكن هناك جملة من التحديات تواجه الإسلاميين، وهي أصبحت ترخي بظلالها على كل فصائلهم منذ أن فسح الربيع العربي في المجال للإسلاميين بالصعود السريع؛ وهو صعود لا يمكنهم المحافظة عليه ما لم يحققوا إنجازات ملموسة ومحددة على جميع الأصعدة. وأهم ما يعنينا في هذا المجال هو التكيف مع المجتمع وعدم التعالي عليه باعتباره مجتمعاً «جاهلياً» ولو بشكل ضمني أو مضمر، ذلك أن اعتبار التيارات الإسلامية لنفسها بأنها الفئة المؤمنة أو الناجية وغيرها دون ذلك، لا تزال مترسبة في عقول ونفوس بعضهم وفي لاوعيهم أحياناً؛ ذلك أنه على الرغم من النقد الذاتي والمراجعات الهامة التي قدمها بعضهم، إلا أن ذلك لم يقترن مع إنتاج فقه سياسي تجديدي يشكل بديلاً من ذاك الإقصائي الذي كان سائداً لفترة طويلة في خطاب ـ وممارسات ـ بعض الإسلاميين، والذي يتسبب بكل هذا القلق والهواجس عند غير المسلمين.

كذلك لا بد من تحرير الخطاب الجهادي من بعده «المسلح» والعسكري أو القتالي، إذ إن مفهوم «الجهاد» يتسع لألوان أخرى وفعاليات يمكنها أن تطلق طاقات هائلة في المجتمع؛ أيضاً يتجه الأمر نحو المشكلة ذاتها حين يتم اختزال المضمون الجهادي بأبعاد دينية خالصة. مثل هذا التفسير يغفل أن الذود عن العِرض والنفس والمال والأرض لا يقل قدسية بحسب مقاصد الشرع عن الدفاع عن الدين وحفظه ومناصرة المسلم وتأييده. فالذود عن الوطن على سبيل المثال تقدم فيه السيرة النبوية مثلاً ناصعاً من خلال إقرار الرسول (ﷺ) بأن مكة أحب بقاع الأرض إليه، وما كان يستخرج منها لولا أن أجبره مشركوها على ذلك. وقياساً، يصبح من حق كل فرد أن يقول إن بلده أحب البلاد إلى نفسه، والدفاع عنها واجب مقدس، إلا أن يكون بلده في حال اعتداء على الغير، بحيث تفقد الحرب مشروعيتها، لتجعل من يموت دفاعاً عن بلده عدا ذلك «شهيداً». إن تحرير الخطاب «الجهادي» من بُعده «المسلح» و«الديني» يتطلب إعلاء شأن الولاء الوطني العام وتعزيز اللحمة الوطنية ودفع المجتمع نحو الاستقرار والرقي والتحضر؛ فيصبح الجهاد في العمل والعلم وكبح شرور النفس، فضلاً عن مشاركة غير المسلمين بمختلف مذاهبهم، في الدفاع عن الوطن، واجباً مقدساً يتقدم الواجبات الأخرى وينتج منه المزيد من الثمرات الخيرة للمجتمع المحققة لمقاصد

الشريعة. وهذا ما قررته وثيقة «الجماعة الإسلامية» في مصر في مبادرتها الشهيرة لوقف العنف حين أقرت: «إن هداية الخلق إلى الحق هي الغاية الأسمى للدعاة إلى الله... أما الحسبة والجهاد فهما وسيلتان لعبادة الناس لربهم؛ ولذا فإن هداية الخلائق مقدمة على الجهاد، إذ إن الغاية مقدمة على الوسيلة، فإذا تعارضت الغاية مع الوسيلة قُدمت الغاية... وإنما شرع الجهاد في سبيل الله لدرء الفتنة، فإذا أصبح الجهاد نفسه محدثاً للفتنة في الدين، ومانعاً لتعبيد الناس لربهم، وصداً للناس عن دعوة الحق، وتخويفاً للشباب من ثمرة دعوة نقية، لم يحقق الجهاد بذلك مقصوده الأسمى، وبذلك تكون هداية الخلائق وتعبيد الناس لربهم هما الأصل، ويكون الجهاد فرعاً عليهما، فإذا تضاد الأمل مع الفرع قدمنا الأصل على الفرع»[٧٢].

على الرغم من جرأة هذه القراءة والمراجعة النقدية وغيرها، إلا أنها بقيت ضمن حدود الخطاب النظري، ولم تتحول إلى إنتاج خطاب بديل، أو تنتقل إلى المستوى العملي والممارسة الميدانية بحيث تقدم نموذجاً لما يمكن أن يكون عليه الحال مع الآخر غير المسلم. وفي كل الأحوال، من التعسف تحميل الإسلاميين مسؤولية ما آل إليه واقع «الأقليات» اليوم في الوطن العربي، فهناك استثمار تاريخي في ملف «الأقليات» بدأ منذ القرن الثامن عشر مع الدول الأوروبية واستمر في عهد الانتداب المستعمر، ثم أمعنت في توظيفه الدولة العربية الحديثة التي غيّبت أبسط شروط العدالة والمساواة والمواطنة. لا يعني هذا إعفاء الإسلاميين من مسؤولياتهم، وبخاصة اليوم مع الثورات العربية حيث اختار أغلبهم العمل السياسي والديمقراطي، الأمر الذي يضاعف تلك المسؤوليات عليهم ويفرض المزيد من الوضوح بين موجبات وشروط الخطاب الدعوي الديني ومستلزمات وضروريات الخطاب السياسي كشرط من شروط الدولة المدنية والتعددية السياسية والخيار الديمقراطي الملتزم بموقف واضح بدولة القانون والعدالة والمواطنة الكاملة غير المنقوصة تحت أي ذريعة، بما يطمئن الأقليات الدينية على وجه التحديد.

(٧٢) حمدي عبد الرحمن عبد العظيم [وآخرون]، تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء، سلسلة تصحيح المفاهيم (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢)، ص ٣ ـ ٤.

الفصل السابع

الدولة والدعوة
دراسة مقارنة بين التجربتين الإيرانية والتركية

ظل حقل المقارنة بين الخبرتين الإيرانية والتركية مثيراً على مدار عقود من الزمن، وخصوصاً أن تجربة التحديث في البلدين عرفت تقاطعات ونقاط تشابه في القرنين التاسع عشر والعشرين مع مساحات فراق واختلاف بقيت تميز بينهما؛ لهذه الأسباب تصلح الخبرتان للمقارنة من زاوية جوانب التشابه، فضلاً عن زاوية جوانب الاختلاف والتباين. وحقل المقارنة لا يعني بالضرورة ـ كما يتصور البعض ـ المقارنة بين نماذج متشابهة، لكن الاقتراب من نماذج عرفت تباينات في خبرتها السياسية والاقتصادية يظل ثرياً وعلى قدر كبير من الأهمية وبخاصة إذا كان فضاءً ثقافياً مشتركاً كما في الحالتين الإيرانية والتركية.

وقد أخذ التباين بين التجربتين صوراً كثيرة، فقد عرفت التجربة التركية تحولات هامة في خبرة نظامها الجمهوري وإعادة تعريف لبعض أسسه من دون قطيعة؛ وحتى في مراحل الانقلابات التركية، فقد ظلت تدور ضمن فلك النظام الجمهوري العلماني، بل ادعت أنها قامت من أجل الحفاظ عليه، على النقيض من التجربة الإيرانية في ظل حكم الأسرة البهلوية (١٩٢١ ـ ١٩٧٩) التي هيمنت بشكل مطلق على الحياة السياسية بكل أبعادها والتي سبقها مخاض كبير حول الدستور عرف بثورة «المشروطة» في عهد الحكم القاجاري (١٩٠٥).

واليوم يبدو الفارق كبيراً بين الخبرتين، بين نظام ولاية الفقيه والتجربة التركية الإسلامية المعلمنة. والحقيقة أن تحولات التجربة التركية جاءت في سياق من الاستمرارية، وليس على أرضية القطيعة، الأمر الذي ساعد طرفي المعادلة السياسية القائمة في المجتمع التركي، أي المؤسسة العسكرية ومعها التيارات العلمانية الأتاتوركية من جانب، والتنظيمات الإسلامية من جانب آخر، على التطور والتفاعل والمراجعة عبر رحلة تراكمية هامة، أدت في النهاية إلى أن يصل الإسلاميون الذين حاربهم مصطفى

أتاتورك وحزبه إلى الحكم[1]؛ بحيث أصبح هناك في نهاية الألفية الثانية تيار إسلامي ديمقراطي فاعل بقيادة نجم الدين أربكان، ومع بداية الألفية الثالثة استأنف رحلة التغيير تيار آخر ذو أصول إسلامية يقوده الرئيس الحالي رجب طيب أردوغان.

ومن المؤكد في هذا المجال أن تقدم النظام في تركيا نحو الديمقراطية قد دفع التيار الإسلامي فيها إلى أن يتقدم نحو المسار إياه، ليس فقط في اتجاه احترام الآليات الديمقراطية، وإنما أيضاً في اتجاه احترام الديمقراطية وتبنّي المعايير الأوروبية في بناء المجتمع التركي سياسياً واقتصادياً، على عكس التجربة الإيرانية في هذا المجال؛ فالأفكار التحررية الداعية إلى تأسيس الدستور، والتي أدت إلى قيام ثورة المشروطة (١٩٠٥) التي قادها رجال الدين الذين ما لبثوا أن انقسموا بعد التصديق عليه، الأمر الذي سهّل مهمة الشاه محمد علي نجل الشاه مظفر في الانتقام من أنصار الدستور. وحين انتهى الحكم القاجاري عام ١٩٢١ وبدأ حكم الأسرة البهلوية من خلال انقلاب رضا خان، وبعده ابنه محمد رضا بهلوي الذي حكم إيران حتى نجاح الثورة الإسلامية في عام ١٩٧٩؛ حدثت تطورات كثيرة على المستوى الداخلي، كان من الواضح فيها أن عامل الدين هو العامل البارز في رسم التوجهات الشعبية وتحديد آفاق المزاج الشعبي وتحريك قطاعاته ـ كما حدث في ثورة الدستور ـ لدخول المعترك السياسي.

والملاحظ أن لحظة اصطدام الأسرة القاجارية مع المؤسسة الدينية كانت بداية التغيير، إلّا أن هذا التغيير تم إجهاضه نتيجة انقسام قادة الثورة من رجال الدين حينها، وكان حصاد هذا التغيير لمصلحة الأسرة البهلوية التي لم تنجح ـ بدورها ـ في ترميم العلاقة مع المؤسسة الدينية في إيران؛ هذه المؤسسة القوية وذات الجذور في الوجدان الشعبي العام. فقد لاقت الأحكام والقوانين التي سنّها بهلوي رفضاً قاطعاً من قبل تلك المؤسسة (السماح بخلع الحجاب، إنشاء المحاكم المدنية، الحدّ من صلاحيات علماء الدين...)، فضلاً عن أن النظام الحديد الدكتاتوري المغلق أمام قوى المجتمع الصاعدة فشل في إيجاد صيغ استيعابية لهذه القوى الناهضة؛ كل ذلك أدى إلى قطيعة كاملة بين النظام الشاهنشاهي ومختلف قوى الحركة الإسلامية والمؤسسة الدينية والقوى السياسية الأخرى؛ قطيعة كاملة لم تكن تقبل وقائعها أي تجسير للفجوة بين أطرافها،

(١) انظر في هذا المجال تحليلاً للتحوّل الذي صنعه أتاتورك في المجتمع التركي والسياسة العلمانية التي أرساها في: سيّار الجميل، العرب والأتراك: الانبعاث والتحديث من العثمنة إلى العلمنة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، ص ٩٩ ـ ١١٠.

ذلك أن طبيعة المؤسسة الحاكمة، وصلت إلى حالة من التفرد بعد إنهاء ثورة الدكتور محمد مصدق عام ١٩٥٣ قلّ نظيرها، ذلك أنها لم تتقبل أي إصلاح حتى من داخل النظام. كان في هذه الحالة طريق الثورة هو السياق الذي يقود النظام خصومه إليه.

من المؤكد، في هذا المجال، أن نجاح الثورة الإيرانية الذي جاء حاسماً، قد أدى إلى قيام أول جمهورية في تاريخ إيران بعد أن سادت الملكية طوال قرون مديدة، بل أدى إلى قيام أول جمهورية إسلامية شيعية أقامت حكماً إسلامياً صافياً وفق دستورٍ صيغ على يد كبار المراجع الدينية والخبراء القانونيين في إطار نظرية ولاية الفقيه. وكالعادة، أدى نجاح الثورة إلى خروج شرائح وكوادر عديدة ساهمت في نجاحها من دائرة «الثورة» إلى دائرة خصومها تدريجياً؛ فلوحق أنصار مهدي بازكان، وتم تحجيم أنصار آية الله شريعتمداري، وأنصار علي شريعتي، وقُضي على كل فصائل اليسار الإيراني وتم إزاحتهم جانباً، ليتم توطيد الحكم على أساس جديد وفق منظومة ولاية الفقيه في ظل قطيعة شبه تامة مع الغرب وعلاقات ملتبسة مع الجيران العرب. هذه الإزاحات والتحجيميات تمت في ظل صيغة دستورية حاولت استيعاب حركية المجتمع الإيراني النشط وقواه الاجتماعية والسياسية، ولكن ضمن فضاء النظام وفلسفته الجديدة وليس خارج منطوقه أو مؤسساته. ساعدت شخصية الإمام الخميني على توطيد أسس وركائز النظام السياسي، ولم يكن الأمر سهلاً على خليفته، إذ بدأ الأمر يتفلت وبدأت ركائز هذا النظام تهتز، وشهدت شوارع طهران إثر انتخابات عام ٢٠٠٩ ما يثبت أن التجربة فيها تحتاج إلى مراجعة وأن الإصلاح السياسي المنشود لم يعكس تطلعات الشعب الإيراني، على الأقل في قطاعات واسعة منه.

في المقابل، نجحت التجربة التركية متمثلة بخبرة حزب العدالة والتنمية في إنجاز تحولات هامة، رغم ما أثير حول دور الجيش في فرض نظام علماني دفع الإسلاميين إلى احترامها. بيد أنه من المؤكد أن القسم الأكبر من التيار الإسلامي في تركيا قد تفاعل بانفتاح شديد مع الواقع الاجتماعي والسياسي المحيط به، مما ساعده على التحول من الخطاب الإسلامي التقليدي إلى خطاب إسلامي ديمقراطي؛ بل هو تجاوز الخطاب العلماني الأتاتوركي المدعوم من المؤسسة العسكرية، الذي اعتبر نفسه لفترات طويلة «حارساً» لقيم الغرب في المجتمع التركي المسلم، وأصبح هؤلاء الإسلاميون الديمقراطيون أكثر إخلاصاً في الانسجام مع المعايير الأوروبية في الديمقراطية وحقوق

الإنسان واقتصادات السوق. حتى يمكن لتركيا تحت حكم حزب العدالة والتنمية أن تندمج في تجربة الاتحاد الأوروبي. وأهمية ما حدث في السياق التركي تكمن دلالته في أن الخطاب الإسلامي ليس عصياً على التحول والتفاعل مع الواقع السياسي المحيط، وهو لم يكن مغلقاً على أي تطوير لأسباب معرفية تتعلق ببنيته العقائدية بما يجعله نسقاً جامداً منعزلاً عن البيئة والواقع الذي يعيش فيه. بل إن أحد أبرز دلالات التجربة التركية، أنها أظهرت بدايةً أن الخطاب الإسلامي قادر على التكيف والتطور والتلاؤم مع مقتضيات الديمقراطية؛ وأكثر من ذلك يمكنه أن يكون قوة دافعة نحوها ومساهماً في مسيرة العصر والإنسانية، بصرف النظر عن طبيعة العوامل التي تقف وراء هذه التحولات، ومدى تقييم أي باحث لوزن كل عامل منها.

أولاً: التجربة التركية
رهانات الإصلاح التدريجي من داخل النظام

يمكن القول إجمالاً إن تجربة الحركة الإسلامية السلمية في تركيا في الوصول إلى السلطة كانت تجربة سياسية رغم الخلفية الدينية لقادة حزب الرفاه ثم حزب العدالة والتنمية، إذ إن الترجمة الحركية لهذه الأفكار كانت في الأساس ترجمة سياسية حديثة.

عرف الإسلاميون في تركيا مرحلتين رئيستين: **الأولى** هي مرحلة ما قبل حزب الرفاه التي بدأت بالتحالف مع الحزب الديمقراطي عام ١٩٥٠ حيث نجحوا أيضاً في هزيمة الحزب الجمهوري الحاكم، ثم مرحلة تأسيس حزب سياسي آخر هو حزب السلامة الوطني في تركيا، والذي يشابه في طروحاته وخطابه الخطاب السياسي للإخوان المسلمين في ثمانينيات القرن الماضي.

والثانية هي مرحلة حزب الرفاه وتوابعه المختلفة التي انقسمت إلى تيارين: **الأول** يمثل امتداداً لحزب الرفاه وعرف بدايةً باسم حزب الفضيلة، الذي تم تجميده وحلّه وعاد مرة أخرى تحت اسم حزب السعادة؛ أما التيار **الثاني** فهو يمثل الانشقاق الأكبر عن حزب الرفاه ويمثله رجب طيب أردوغان، الذي نجح في الوصول إلى رئاسة الوزراء، بعد أن أسس حزب العدالة والتنمية، وأصبح يمتلك الأغلبية المطلقة في البرلمان وفي البلديات ويضم التيار الأكبر من حزب الفضيلة.

في الفترة الممتدة من عام ١٩٢٣ إلى عام ١٩٤٦ حيث أقر مبدأ التعددية الحزبية، وفي أول انتخابات تالية على إقرار هذا القانون وهي انتخابات ١٩٥٠، هزم الحزب الجمهوري وتقلد الحزب الديمقراطي المعارض للحزب الحاكم الحكم مدعوماً من الجماعات الإسلامية. وقد أدت التعديلات الدستورية عام ١٩٦٠ بعدها إلى إحداث انفراج في الحريات المدنية، الأمر الذي منح الجماعات الإسلامية التركية آنذاك الشرعية القانونية اللازمة للعمل على الساحة السياسية. إلا أن هذه الجماعات تأخرت في تأسيس إطارها السياسي الموحّد حتى قام نجم الدين أربكان بتأسيس حزب النظام الوطني عام ١٩٧٠، وهو يعد أول حزب إسلامي في تاريخ تركيا الحديث.

غير أن الانقلاب العسكري لعام ١٩٧١ سرعان ما أطاح هذا الحزب بحجة مخالفته القاعدة الدستورية بفصل الدين عن السياسة؛ حيث فرّ أربكان إلى سويسرا ليعود في عام ١٩٧٢ ويقوم بتأسيس حزب السلامة الوطني الذي نجح في الحصول على ١١,٨ بالمئة من الأصوات في انتخابات ١٩٧٣ معتمداً على تأييد قطاع يتكون من رجال الأعمال في المناطق الريفية وجماعتين دينيتين بلا تمثيل رسمي هما جماعة النقشبندية والنورسية. شارك الحزب بعدها في عدد من الائتلافات الحكومية مع الحزب الشعبي الجمهوري ثم في حكومة الجبهة الوطنية مع حزب العدالة وحزب الحركة الوطنية عام ١٩٧٥. وقد تبنى الحزب مواقف أكثر راديكالية من سابقه حزب النظام الوطني في ما يتعلق بشنه حملات علنية ضد الطابع العلماني للنظام التركي، وضد أتاتورك في حد ذاته. وقد اشترك الحزب في ثلاثة ائتلافات حكومية حتى تم إغلاق جميع الأحزاب السياسية إثر الانقلاب العسكري عام ١٩٨٠.

تميز حزب الرفاه من سابقه حزب السلامة الوطني بعدد من الخصائص عكست قدرته على تطوير مؤسساته وخبراته التنظيمية والتعبوية في إدارة العمل السياسي، سواء كحزب معارض أو كطرف في ائتلاف حاكم؛ فلم يقتصر استقطابه على التجار القرويين وأعضاء الطرق الدينية وإنما امتد ليشمل شرائح جديدة من الفئات المهمشة من التجار الصغار والموظفين والطلبة التي نقلتها سياسات الانفتاح لتورغوت أوزال من الريف إلى المدينة. مثلت الكثير من المواقف السياسية لحزب الرفاه امتداداً لكثير من المبادئ التي قام عليها حزب السلامة الوطني من حيث انتصار الدولة العلمانية وما تتبناه من سياسات نابعة من عقلية المحاكاة للغرب ذي الثقافة المتعارضة مع القيم التركية، وموقفه برفض

انضمام تركيا إلى المجموعة الأوروبية لتهديد ذلك لمصالح تركيا الحقيقية على الصعد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والدعوة إلى انضمام تركيا كدولة قائدة إلى مجموعة إسلامية جديدة تضم بلدان العالم الإسلامي كافة في إطار منظمة للتعاون الدفاعي وأخرى للتعاون الثقافي، وسوق إسلامية واحدة وعملة واحدة يتم تداولها في العالم الإسلامي[٢].

إلا أن النجاحات المتتالية التي حققها الحزب بحصوله على نسبة متقدمة في الانتخابات البرلمانية وفي البلدية، ودخوله في ائتلافات حاكمة مع أحزاب سياسية متنوعة في تركيا، وإدراك قيادات الحزب بشكل أكثر من ذي قبل الواقع السياسي التركي ومتطلباته؛ هذا بالإضافة إلى اتساع وتنوع قاعدته الانتخابية، واحتوائه على كوادر قيادية تتوزع ما بين اتجاهات ليبرالية ومحافظة وراديكالية؛ كل هذه العناصر أدت إلى إضفاء طابع أكثر براغماتية ومرونة على مواقفه السياسية. كذلك ساهم هذا الأمر في عدم تحول حزب الرفاه إلى حزب ديني صرف، وإنما حرص على تأكيد التزامه بالمنظور القومي ونفي الصبغة الدينية البحتة التي حاولت الأوساط العلمانية أن تضفيها عليه. مع ذلك يمكن التأكيد أن تجربة حزب الرفاه قد تميزت من تجارب معظم حركات الإسلام السياسي في العالمين العربي والإسلامي بتبنيها الكامل لقواعد الديمقراطية وقيم التنظيم الحزبي الذي يمارس العمل السياسي من أجل الوصول إلى السلطة، لا دعوة الناس إلى التزام تعاليم الإسلام بمعزل عن السياسة، رغم حرصه كحزب على التمسك بثوابت عامة لما يمكن تسميته بخطاب حركات الإسلام السياسي المناقض لأيديولوجيا الغرب الثقافية والسياسية وعلى التمسك بالنموذج البديل الإسلامي الحضاري.

إن تجربة وصول حزب الرفاه إلى الحكم متحالفاً مع حزب الطريق الصحيح مثل نقطة حاسمة في تاريخ النظام العلماني التركي، لكن التغيرات التي أحدثها الحزب في بنية هذا النظام لم تكن جذرية؛ والحقيقة أن الرفاه لم يختلف في توجهاته تجاه عدد من القضايا الجوهرية عن سابقيه من الأحزاب العلمانية الأخرى، كتسريح «المتطرفين الإسلاميين» من الجيش، والتعاون العسكري مع إسرائيل، والقضية الكردية؛ فقد طبق الحزب قرارات مجلس الأمن القومي بحذافيرها، كما أنه لم يقم باتخاذ أي إجراء قد

---

(٢) جلال عبد الله معوض، صناعة القرار في تركيا والعلاقات العربية ـ التركية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

يمسّ مبادئ العلمانية، سوى محاولة إلغاء قانون منع الحجاب للعاملات في الهيئات الحكومية؛ وحتى هذه القضية سرعان ما تراجع عنها. لقد كانت موجات العنف والفوضى الداخلية قبل انقلاب عام ١٩٨٠، محطة بالغة الأهمية، على الرغم من عدم تورط حزبي النظام الوطني والسلامة الوطني فيها بشكل مباشر، إلا أن إلغاء كل منهما على التوالي (الأول عام ١٩٧٣ والثاني عام ١٩٨٠) يفسر اتخاذ سياسة حزب الرفاه وقيادته الحذر في إعلان مواقف إسلامية متشددة إزاء بعض القضايا بعدم استفزاز المؤسسة العسكرية؛ فلم يقم الحزب بانتقاد الدولة العلمانية القائمة أو الفترة السابقة للتحول نحو التعددية الحزبية ولا سيما فترة أتاتورك(٣)، كما بقي العامل الخارجي حاضراً بقوة لجهة علاقات تركيا بحلف الأطلسي، والرغبة التركية في الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، ما أثر في خطاب التيار الإسلامي وأدى إلى اندماجه في منظومة القيم الديمقراطية الغربية تدريجياً.

أدى صدور قرار من قبل المحكمة الدستورية بحظر حزب الرفاه عام ١٩٩٨ إلى قيام حزب الفضيلة الذي تأسس بتيارين رئيسين؛ تمثل **الأول** بجيل من الشباب الإصلاحيين بقيادة أردوغان، والثاني الذي يتسم بقدر أكبر من المحافظة ويدين بالولاء المطلق لنجم الدين أربكان. وقد أتت استقالة أربع قيادات حزبية إصلاحية، منها عبد الله غول عام ١٩٩٩ كأحد المؤشرات على ازدياد حدة الاحتدام بين التيارين. وقد جاء هذا التحرك بعد قيام المحكمة العليا بفتح ملف الانتخابات البرلمانية عام ١٩٩٩ بعرض حظر حزب الفضيلة على أساس قيامه بنشاطات معادية للعلمانية خلال الانتخابات وبوصفه وريثاً لحزب الرفاه المحظور.

كذلك كانت الخلافات في المقاربة السياسية بين القيادات المحافظة والقيادات الإصلاحية الشابة تتعمق، الأمر الذي أدى إلى فقدان إمكانية التعايش فيما بينهم، فأسس كل منهما حزبه. وهكذا برز حزب العدالة والتنمية كتعبير عن الاتجاه الإصلاحي والقيادات الشابة عام ٢٠٠١ عقب حظر حزب الفضيلة، في حين أسس الجيل القديم ما عرف باسم حزب السعادة الذي لم ينجح سوى بالحصول على نحو ٢,٥ بالمئة من الأصوات التي تمثل الموالين للاتجاه الإسلامي الشبيه في توجهاته بخط أربكان إبان تزعمه حزب الرفاه.

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٠ ـ ١١١.

أما حزب العدالة والتنمية فقد شهد صعوداً سريعاً أدى إلى فوزه بـ ٦٧ بالمئة من أصوات الناخبين في انتخابات عام ٢٠٠٢. لقد جاء حزب العدالة إلى السلطة محمولاً على أكتاف القوى الاجتماعية ذاتها التي كان أردوغان قد نجح في تعبئتها إبان توليه منصب رئيس بلدية استامبول، وكذلك بوصفه واحداً من القيادات الشابة البارزة سابقاً في حزبي الرفاه والفضيلة. وقد تمثلت هذه القوى بنحو ٢١ بالمئة من أصل ٣٤ بالمئة من الأصوات التي حصل عليها الحزب في قطاعات الشبان من الطبقات العاملة والمتوسطة التي تهدف إلى تحقيق أكبر قدر من الحراك الاجتماعي من خلال تغيرات هيكلية في النظام، وكذلك طبقة رجال الأعمال والصناعة ذات التوجه الإسلامي.

سيكون من الخطأ إعادة نجاح حزب العدالة إلى شخصية أردوغان القيادية وغيرها من العوامل الظرفية فحسب، فما جرى له علاقة بمجمل التحولات البنيوية والأيديولوجية المتراكمة في الواقع التركي. لقد أدت المؤسسة العلمانية الحاكمة من خلال أيديولوجيتها وهيكليتها البنيوية إلى حصول بعض التمييز السياسي والثقافي والاقتصادي، لذلك صوّت الناخبون لمصلحة حزب العدالة لسببين: **أولهما** حل مشكلات الحقوق والحريات المتراكمة **وثانيهما** تحقيق التنمية الاقتصادية مع توزيع عادل للثروة. ومنذ ذلك الحين يعتمل في قلب السياسة التركية صراع بين محاولات الإصلاح التي يقودها حزب العدالة من ضمن النظام والحدود المرسومة له، والقوى البيروقراطية العسكرية والمدنية ضد أهداف هذا الحزب. ومن نظرة فاحصة يتبين أن المشهد التركي لا يزال يفيد أن الدولة «العميقة» وميولها العلمانية لا تزال تملك رسم الخطوط الحمر، وأن حزب العدالة أثبت حرصاً شديداً على عدم عبور هذه الخطوط. فهذا هو حصيلة الدرس الذي تعلمته قيادة الحزب مستفيدة من تجارب الأحزاب الإسلامية السابقة التي تم حلها واحدة تلو الأخرى وملخصه: لا تستفز المؤسسة العسكرية وتجنّب مصادمة المؤسسة العلمانية ما أمكن.

وقد كان ترشيح عبد الله غول الرجل الثاني في حزب العدالة لانتخابات أيار/ مايو ٢٠٠٧ الرئاسية ذروة التوتر بين المؤسسة العلمانية وحزب العدالة والتنمية التي وصلت إلى حد نزول العلمانيين إلى الشوارع؛ حيث تجمع مئات الألوف منهم ليعبّروا عن تخوفهم من صورة تركيا الحديثة يرأسها شخص بعادات إسلامية وزوجة ترتدي الحجاب يمكنها أن تكون السيدة الأولى في القصر الرئاسي بما يهدد هوية الدولة.

نقضت المحكمة الدستورية رئاسة عبد الله الغول، وأجريت انتخابات جديدة في ٢٢ تموز/ يوليو ٢٠٠٧ ارتفع في حصيلتها الثانية حزب العدالة والتنمية من ٣٤,٢ الى٤٦,٥ بالمئة في البرلمان الجديد، وتم انتخاب عبد الله غول رئيساً جديداً لتركيا مع دعم حزب الحركة القومية.

ومذّاك ثمة قضيتان في ما يتعلق بالعلمانية والمحكمة الدستورية المعنية بكل من هذه الحالات، **أولاهما** الهيمنة على البرلمان للتصويت على إجراء التعديل الدستوري بخصوص حرية الحجاب في الجامعات، **وثانيتهما** قرار المحكمة بشأن قضية إغلاق حزب العدالة والتنمية.

بشأن القضية الأولى فإن التعديل الدستوري الذي أقر بأغلبية كبيرة في البرلمان بعد تأييد حزب العمل القومي الذي يمتلك ٧١ مقعداً، تمّت إحالته على المحكمة الدستورية من قبل حزب الشعب الجمهوري وتم نقضه. وكانت هذه موضوعاً (في آذار/ مارس ٢٠٠٨) للائحة الاتهام لرئيس الادعاء العام التي طلب فيها من المحكمة الدستورية إغلاق حزب العدالة والتنمية كونه «مركز تنسيق للجهود الرامية إلى تغيير الطابع العلماني للجمهورية». وبعد خمسة أشهر أصدرت المحكمة قرارها الذي رفضت فيه إغلاق الحزب، لكنها في الوقت نفسه وجهت إليه تحذيراً جدياً. وبذلك نجا حزب العدالة من المصير الذي واجهه عدد من الأحزاب السياسية بما فيها حزب الرفاه.

لا شك في أن حزب العدالة منذ تأسيسه وصعوده إلى السلطة نجا من الملاحقات القضائية التي يرفعها ضده العلمانيون، لكن يبدو أنه فقد شيئاً من طاقته الإصلاحية؛ وقد ظهر ذلك جلياً في الانتخابات البلدية الأخيرة (في ٢٩ آذار/ مارس ٢٠٠٩) التي ركز فيها الحزب على تحذير الناخبين من كون البدائل الأخرى لحزب العدالة ستجلب مستقبلاً سيّئاً. لا يعدّ هذا فشلاً لحزب العدالة بقدر ما يعتبر نجاحاً للمؤسسة العلمانية التي استطاعت الحدّ من طموحات برنامج النخب الإسلامية في تركيا ومن سقف خطابها السياسي.

يتميز خطاب حزب العدالة والتنمية بخصائص مختلفة عن الأحزاب الإسلامية السابقة، فهو بقدر ما يعتبر وريثاً شرعياً للحالة السياسية الإسلامية، يمثل أيضاً قطيعة معهم من حيث المقاربة الأكثر واقعية وبراغماتية والهادفة إلى تحقيق وجود يتسم بالاستمرارية والثبات على الساحة السياسية، بغض النظر عمّا قد يعنيه ذلك من تخلٍّ عن

مواقف كانت تعدّ غير قابلة للمساومة. لقد تمكن أردوغان إبان رئاسته لبلدية اسطنبول من تبيئة الخطاب الإسلامي وإدماجه في السياق الأوسع للثقافة المحلية التركية. وقد ساعدت هذه الخبرة أردوغان على إعادة صوغ برنامج الحزب لإضفاء طابع محلي عليها بغرض حشد أكبر قدر من التأييد إلى جانب تلافي الحساسية المحتملة مع التيار العلماني والمؤسسة العسكرية. لذلك سعى دائماً إلى إلباس المواقف الإسلامية حلّة قومية تركية من حيث الثقافة ومن حيث المصلحة السياسية على حد سواء، وهو ما يمكننا من تفسير سياسة الحزب المؤيدة للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي والحريصة على الحفاظ على علاقات طيبة مع الولايات المتحدة من دون التخلي عن علاقات تركيا التاريخية بالوطن العربي، بل والعمل على تطويرها ودعمها.

وهذا ما جعلها تقارب موضوع العلمانية مقاربة جديدة؛ فتميز بين العلمانية التركية الكمالية (Laicism) والعلمانية الأوروبية (Secularism)، حيث تجعل الأولى الدين خاضعاً للدولة تتدخل فيه كيفما تشاء، فتبيح وتحظر المؤسسات القائمة عليه وتحدد مقرراته الدراسية، بينما تقيم الثانية فصلاً بين المجالين، إذ إن المجال الأول يمثل مجالاً عاماً، والآخر يمثل مجالاً خاصاً يتعلق بعلاقة كل فرد أو جماعة بما يؤمن به، وهو مجال مستقل تماماً عن المجال العام ويتعين على الدولة ألا تتدخل فيه. وقد أعلن أردوغان أن الحزب يفضل النظام العلماني الذي يمنح لكل فرد الحق في ممارسة نمط الحياة الذي يريده، سواء كان إسلامياً أم غير ذلك، على الكمالية التي هي ديانة بحد ذاتها، ولا تقر الكثير من الحريات الشخصية للأفراد تحت لوائها، كحق المرأة في ارتداء الحجاب على سبيل المثال. وحول مسألة تبني الشريعة كنظام قانوني مأمول في تركيا أشار أردوغان إلى أنه غير مهتم بإحداث أي تغيرات جذرية في القوانين التركية، وإنما يسعى فقط إلى التأكد من أن هذه القوانين يتم تطبيقها على النحو اللازم. وأنه يمكن النظر لنظام الشريعة بوصفه نمط حياة يتّبعه كل فرد في حياته الخاصة أو بكونه تعبيراً عن نظام اجتماعي عادل يعيش فيه الجميع في حالة من راحة البال والسكينة. وهو التعريف الذي يعكس اسم الحزب «العدالة والتنمية».

لذلك يصنف الحزب نفسه في برنامجه الانتخابي بأنه حزب «ديمقراطي محافظ»، يطرح قضايا المحاسبة وحكم القانون والإصلاح الاقتصادي والانفتاح على السوق العالمية ويتبنى سياسات الخصخصة وتشجيع الاستثمار الأجنبي، وكل ما من شأنه

تعزيز وضع الاقتصاد التركي كاقتصاد مندمج في النظام العالمي الجديد؛ بل إن اغلب المفردات التي استدعاها الحزب في خطابه عن ضرورة تعزيز الحياة الديمقراطية تقوم على احترام الحقوق والحريات الفردية، وتحث على المشاركة الشعبية، وهي بذلك تتفق مع المقاييس الدولية لقياس الديمقراطية، وهي مفردات غربية الطابع لا تحمل أي إشارة إلى الخصوصية التركية وإلى الأبعاد الثقافية الإسلامية الخاصة.

من هنا لم يكن غريباً أن يصبح الحزب الجديد أكثر أوروبية وأكثر تفاعلاً مع القيم الغربية في الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، من المؤسسة العسكرية الكمالية التي يفترض أنها حامية العلمانية التركية. ومن هنا حكمة تفضيل العلمانية بمعناها ومدلولها الأوروبـي على العلمانية الكمالية في خطاب حزب العدالة والتنمية. وهكذا بدت المؤسسة العلمانية التركية في وضع أكثر محافظة من نظيراتها ذات الأصول الإسلامية في الموقف من الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي الذي بدا حزب العدالة ساعياً بشكل جدي إليه، مختلفاً عن كل أسلافه، باستثناء حزب الفضيلة، كما في تبنّيه الديمقراطية وقيم حقوق الإنسان التي كثيراً ما اعتبرها الإسلاميون صناعة غربية. وهكذا بدا حزب العدالة أكثر انفتاحاً وليبرالية من التيار العلماني الكمالي؛ لكنه انفتاح يتميز بالقدرة على صوغ مساحة من «التفاعل النقدي» مع منظومة القيم الأوروبية يغيب فيها منطق القطيعة والعزلة كما كان يطرح أغلب الإسلاميين(٤).

ثانياً: إيران
الثورة حين يتصارع أبناؤها

تعدّ «الإمامة» أصلاً من أصول العقيدة عند الشيعة، ولا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها، وهي لا تكون إلا بالنص وليس بالاختيار؛ فإذا اجتمعت الأمة واختارت إماماً فلا تصح إمامته. وإنما الإمام، هو المنصوص عليه من الله تعالى بواسطة النبي أو الإمام الذي قبله. ويعتقدون أن خلافة النبي (ﷺ) قد تسلسلت في الأئمة المعصومين الذين يمثلون الحاكمية الإلهية واستمرارية السلطة الإسلامية الشرعية، وإن كانوا ـ عدا الإمام

---

(٤) انظر: جان ماركو، «الإسلام السياسي وما بعد الإسلام السياسي في تركيا،» ص ١٨٥، وعمرو الشوبكي، «مقارنة بين خبرة الإخوان المسلمين في مصر، وحزب العدالة والتنمية في تركيا،» ص ١٤٠، في: إسلاميون وديموقراطيون: إشكاليات بناء تيار إسلامي ديمقراطي، تحرير عمرو الشوبكي (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ٢٠٠٤).

علي ـ لم يتمكنوا من تسلم السلطة الفعلية، التي تولاها حكام «اغتصبوا» منصباً ليس لهم؛ لذا فهم «ولاة الجور» وهم «الظالمون». لذلك حرّموا معاونتهم والاعتراف بشرعيتهم، وأباحوا التعامل معهم بشروط، وفي حال الضرورة يجوز اللجوء إلى «التقية»[٥].

إشكالية الفقه الشيعي بدأت في عصر «الغيبة الكبرى» للإمام الثاني عشر الذي غاب من دون أن يوصي بالإمامة لأحد. ومعها تأسست عقيدة عودة المهدي في آخر الزمان ليملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلئت جوراً وظلماً. وهي فكرة محورية عند الشيعة، ومعها أصبح لا يمكن إشغال هذا المنصب من أي شخص آخر غير معصوم؛ فمركز الإمامة ليس شاغراً بوجود الإمام الثاني عشر في «الغيبة». لذلك تنتفي شرعية قيام دولة إسلامية في عصر «الغيبة» ويسحب الحق بالمشروعية الدينية من أي كان. في إطار هذه الإشكالية برز اجتهاد بين فقهاء الشيعة[٦] (لم يحظ بإجماع قديماً وحديثاً)، يستند إلى ما اصطلح عليه بـ«ولاية الفقيه العامة»، يرى أن للفقيه الجامع للشروط في عصر الغيبة جميع ما ثبت للإمام المعصوم الولاية عليه.

تكتسب الإضافة النوعية التي قدمها الإمام الخميني لهذه الأطروحة أهمية خاصة، فمعه تحولت «ولاية الفقيه العامة» من حيزّ الفقه إلى حيزّ علم الكلام ومسائله الاعتقادية، بما يعنيه ذلك من جعل المفهوم جزءاً من أصول الدين أو المذهب لا من فروعه. فمع الخميني واجتهاداته أصبح الفقيه «الولي» في عصر الغيبة يملك من الصلاحيات ما كان للإمام المعصوم: «يملك هذا الحاكم من أمر الإدارة والرعاية السياسية للناس ما كان يملكه الرسول (ﷺ) وأمير المؤمنين (عليه السلام)...»[٧]، ثمة فارق واحد فقط حسب تعبيره، وهو أن ولاية الإمام المعصوم «تكوينية إلهية» في حين أن ولاية الفقيه «اعتبارية»[٨]. وبموجب هذا أصبحت ولاية الفقيه «بديلاً لإمامة المعصوم نفسها في عصر الغيبة،

---

(٥) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي :المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ٢٣٧.

(٦) بدأت بذوره مع الشيخ علي بن عبد العال الكركي في العهد الصفوي (١٥٠١م) والذي لعب دوراً هاماً في توطيد دعائم السياسة والملك في عهد الشاه إسماعيل الصفوي. لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع انظر: عبد الغني عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة (بيروت :دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ١١٨ ـ ١٢٥.

(٧) روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية (طهران: [د. ن.]، ١٩٧٩)، ص ٤٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٠ و٥٢.

ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوه»[٩]. هذه هي الخلفية النظرية والفقهية للخمينية الحاكمة في رؤيتها لمسألة الحكم والدولة.

انتصرت الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩ بفعل حركة جماهيرية هائلة ألهبت خيال الشعوب المتطلعة إلى الحرية، وتبلورت (الثورة) حول قيادة الإمام الخميني في الخارج وعدد من العلماء الذين تتلمذوا على يديه أو قبلوا بقيادته في الداخل، وانخرطت فيها أيضاً قوى سياسية منظمة وعريقة، وتيارات معارضة تاريخياً لحكم الشاه، وهي برغم تباينها وتنوعها في بعض السياسات الداخلية والخارجية انخرطت في «دولة الثورة» وتحول بعضها تدريجياً إلى معارضة غير جذرية، وأمكن لها بالتالي الحفاظ على وجود محدود. وما إن انتهت الحرب العراقية ـ الإيرانية التي تطلبت خفض وتيرة الخلافات الداخلية، حتى بدأت التشققات في الظهور في صفوف الطبقة السياسية الحاكمة، وكانت أولى تجلياتها إطاحة آية الله منتظري من موقعه كخليفة للإمام الخميني في منصب الولي الفقيه أو المرشد الأعلى للجمهورية، وما لبث خلال السنوات التالية أن اتّسع نطاق التشققات داخل النظام في الاتجاهات كافة.

ولعل من الخطأ تصور الانقسام السياسي الحالي بين المحافظين والإصلاحيين وكأنه وليد هذه المرحلة ـ تحديداً ـ أو أنه طارئ على الحياة السياسية؛ فالمتتبع للحياة السياسية في إيران يعرف تماماً أن هذا الانقسام كان موجوداً بتعبيرات وتجليات مختلفة منذ اللحظة الأولى لانتصار الثورة، ومحاولة قائدها ورمزها تأسيس مشروع الدولة الإسلامية الذي شكل دستورها أول النماذج التي تبنت الإسلام ديناً ودولة وشريعة ومنهاجاً وحاولت أن تقدمه بلغة تنسجم مع العصر ودساتير العالم من جهة ومتطلبات الواقع من جهة أخرى. ولم يكن هذا سهلاً فقد وضع الدستور عام ١٩٧٩، ثمّ أدخلت عليه تعديلات هامة وذات دلالة عام ١٩٨٩.

بعد الاستفتاء العام على نظام الحكم الذي سيعتمد في إيران، بدأ العمل على وضع دستور إسلامي للبلاد عام ١٩٧٩، حينها برز خلاف بين الإمام الخميني وآية الله شريعتمداري؛ فالأول كان يريد استفتاء شعبياً على دستور إسلامي تم تحضير مسودته استناداً إلى كتاب «الحكومة الإسلامية» للإمام الخميني، أما الثاني ـ مؤيداً من بعض التيارات السياسية ـ فكان رأيه أن يعرض الدستور الجديد على جمعية تأسيسية منتخبة

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٩.

من كل فئات الشعب، وبعد التصديق عليه لا مانع من عرضه على الاستفتاء الشعبي، ومن ثم يصار إلى إجراء انتخابات عامة لاستكمال بقية الأجهزة للدولة الجديدة [١٠]. وقد تقرر حينها كحل وسط انتخاب جمعية من الخبراء، على أن يكون أعضاء هذه الجمعية خمسة وسبعين تتولى مهمة درس مسودة الدستور التي أعدها الإمام الخميني وفريقه، وإقرارها أو إدخال التعديلات عليها قبل طرحها على الاستفتاء الشعبي العام. تم وضع بعض الشروط المتعلقة بمن يودّ الترشح إلى جمعية الخبراء، وتم تخصيص مقاعد للأقليات، إلا أن الإجراءات هذه فضلاً عن تنظيم العملية الانتخابية جوبهت باعتراض آية الله شريعتمداري وأنصار الجبهة الوطنية الذين قاموا بسحب مرشحيهم. لذلك حقق أنصار الخميني فوزاً كبيراً وحصلت المعارضة على ١٣ مقعداً في المجلس، ويومها ارتفعت أصوات عن أعمال تزوير وضغوط وتزييف للنتائج[١١]، وهذا ما دفع شريعتمداري إلى تأكيد مطلبه بالعودة إلى دستور ١٩٠٦ بعد إجراء تعديلات تتلاءم مع الجمهورية الإسلامية، وهو ما تم رفضه بطبيعة الحال. بدأ عمل الجمعية المنتخبة، التي تحول اسمها إلى «مجلس الخبراء» لوضع الدستور، في الصيغة النهائية بعد ما كانت المسودة الأولية جاهزة، وهو الأمر الذي تم في شهر كانون الأول/ ديسمبر من العام نفسه (١٩٧٩).

وبعد عشرة أعوام على إقراره بيّنت التجربة ثغرات في التطبيق أوجبت إدخال تعديلات تتعلق بتوسيع صلاحيات رئيس الجمهورية التي كانت محدودة في ذلك الدستور، كذلك أوجدت التعديلات آلية لتسوية أي خلاف بين أجنحة السلطة وبخاصة (البرلمان ومجلس صيانة الدستور). كذلك أدخلت تعديلات لشروط المرشد وصلاحياته استعداداً لمرحلة ما بعد الخميني. والواقع أن هذه التعديلات برمتها كانت بإيعاز من الإمام الخميني الذي أوعز آنذاك إلى آية الله علي خامنئي ـ المرشد حالياً ـ بضرورة إيجاد بعض التعديلات الدستورية، وذلك تطويراً للإيجابيات التي كشفت عنها التجربة العملية للجمهورية الإسلامية وتصحيحاً للسلبيات التي عانتها[١٢].

(١٠) طلال المجذوب، **إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية، ١٩٠٦ ـ ١٩٧٩** (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٨٠)، ص ٤٤١.

(١١) أصغر شيرازي، **السياسة والدولة في الجمهورية الإسلامية** (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٢)، ص ٦٩.

(١٢) محمد صادق الحسيني، «صنع القرار في إيران وتركيبة النظام الإسلامي،» **شؤون الأوسط**، العدد ٥٤ (آب/ أغسطس ١٩٩٦)، ص ١٥.

والتقى ذلك الإيعاز مع الرسالة الموقعة من ١٧٠ نائباً في البرلمان والمرسلة إلى الإمام الخميني مطالبة إياه بضرورة إجراء تعديلات سريعة على الدستور[١٣]. وبالفعل شكلت لجنة لدراسة التعديلات وأنهت عملها أواخر تموز/ يوليو من عام ١٩٨٩، وكان قد توفي الإمام الخميني؛ وتحت وطأة الوفاة جرى الاستفتاء على التعديلات التي نالت ٩٧,٣ بالمئة من التأييد.

منذ ذلك الحين ثمة انقسام في الطبقة السياسية الإيرانية بين المحافظين بولائهم المطلق للمرشد والمعارضة الإصلاحية ذات النزعة الإصلاحية المتفاوتة في حجمها ونسبتها. والواقع أن ما استطاع الإمام الخميني احتواءه من تناقضات وتيارات لم يكن بإمكان خليفته أن يفعله، وبعض القضايا التي استمر الجدل حولها تتعلق بمسألة ولاية الفقيه المطلقة، التي تعتبر أحد الأسس الدستورية للجمهورية وتقوم عليها بالتالي فلسفة الحكم برمتها. وقد جاءت المعارضة لولاية الفقيه من ناحيتين، واحدة محافظة وأخرى ليبرالية. بعض المحافظين المتدينين رأوا أن لا ولاية مطلقة في غيبة الإمام المهدي، وأن شرعية النظام الإسلامي لا تقوم إلا بظهوره، وأن التسليم لنظام الجمهورية الإسلامية بالشرعية الإسلامية انتقاص من الشرع نفسه. أما المعارضة الإصلاحية ذات النزعة الليبرالية فقالت إن مسودة الدستور التي وقع عليها الإمام الخميني لم تحْوِ المادة الخاصة بولاية الفقيه، وأن هذه المادة أضيفت بعد ذلك بضغط من «مجموعة بهشتي» النافذة في المجلس الذي انتخب لصوغ دستور الجمهورية، ويسعى هؤلاء إلى تخليص الجمهورية من سلطة ولاية الفقيه، وإقامة نظام ديمقراطي يحترم الإسلام ومؤسسة العلماء، وهو تصور أقرب إلى حركة المشروطية الدستورية التي قامت في إيران مطلع القرن العشرين. مع ذلك فإن الجدل لم يقف عند حدود ولاية الفقيه، بل أصاب مسألة الحريات العامة والشخصية، وحرية الصحافة السياسية، وسلطة الدولة ودورها في مجالات الاقتصاد والتنمية والتعليم والفنون والإعلام والسياسة الخارجية والعلاقة مع الغرب وتقرير الأولويات الإسلامية والقومية في علاقات إيران الخارجية ودورها الإقليمي.

يمثل الدستور الإيراني خلاصة المقاربة الخمينية في مسألة الدولة والحاكمية والأمة والمواطنة والآخر، وهو عملياً الثمرة المباشرة للدولة الدينية وفق منظور ولاية

(١٣) نيفين مسعد، صنع القرار في إيران والعلاقات العربية الإيرانية، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، ص ٧١.

الفقيه والتي تحقق ذلك الترابط الوثيق بين الدين ومؤسساته وعلمائه والدولة ومؤسساتها ووظيفتها.

استند الدستور الإيراني إلى فكرة رئيسة هي أن «الإمام المهدي قادم من سلالة آل بيت النبي (ﷺ) لا محالة ليملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً». وفي سبيل تلك العقيدة، جاء دستور إيران «ممهداً» لقدوم «الإمام الغائب»، معتبراً أن هذا الإمام هو الشرعية الأكبر والنهائية في كل ما يتعلق بأمور الدين والدنيا، وكل ما أُقر قبله من قوانين ودساتير وأعراف قابل للتغيير والتعديل، بمجرد ظهوره غير المحدد بتوقيت.

وخلال فترة «الاحتجاب» الممتدة منذ أكثر من ١٠٠٠ سنة، ينص الدستور الإيراني في المادة ٥ منه على أن «ولاية الأمة وقيادتها تؤول إلى الفقيه العادل المتقي الذي يدرك كل الإدراك ظروف عصره، ويكون شجاعاً وبارعاً ولديه قدرة إدارية ويتولى مسؤوليات منصبه».

وهكذا لم يعد غياب «ولي العصر»، عائقاً أمام الطبقة الدينية في إيران، فقد حصر حق قيادة الدولة في «الفقيه»، مع بعض المواصفات المطاطة مثل كون هذا الفقيه «شجاعاً وبارعاً ويدرك ظروف عصره». اللافت أن مقدمة الدستور تتحدث عن الغاية منه بوضوح وهي إعداد «الظروف لاستمرارية هذه الثورة داخل البلاد وخارجها،... حيث يسعى إلى بناء الأمة الواحدة في العالم ﴿إِنَّ هَـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾[١٤]، ويعمل على مواصلة الجهاد لإنقاذ الشعوب المحرومة والمضطهدة في جميع أنحاء العالم»؛ وهذه الثغرة تفتح الباب واسعاً لتصدير الثورة والتدخل في شؤون الدول، وتحدد من جملة الوسائل بناء الجيش الثوري العقائدي (الجيش وقوات حرس الثورة). ولمزيد من الإيضاح يذهب الدستور في مقدمته إلى ما يلي: «لا تلتزم هذه القوات المسلحة بمسؤولية الحماية وحراسة الحدود فحسب، بل تحمل أيضاً أعباء رسالتها الإلهية، وهي الجهاد في سبيل الله من أجل بسط حاكمية القانون الإلهي في العالم...»[١٥].

المادة الأولى من الدستور تعلن أن نظام الحكم هو «جمهورية إسلامية»، أما **المادة الثانية** من الدستور فتضع ٦ قواعد لهذا النظام، أولاها «يستند نظام الجمهورية الإسلامية

(١٤) القرآن الكريم، «سورة الأنبياء،» الآية ٩٢.
(١٥) مقدمة الدستور الإيراني، ص ٤ و٦.

إلى الإيمان بالله الأحد وتفرّده بالحاكمية والتشريع والإيمان بالإمامة والقيادة المستمرة المتواصلة والإرشاد الدائم ودورهما الأساس في كفالة سير ثورة الإسلام دون انقطاع».

ولمزيد من تأكيد علاقة الدين بالدولة القائمة على ولاية الفقيه، تنص **المادة ١٢ من الباب الأول** على أن «الديانة الرسمية لإيران هي الإسلام ومذهبها هو الإثنا عشرية الجعفرية في الدين والفقه، ويظل هذا المبدأ ثابتاً إلى الأبد». لكنها تمنح المذاهب الإسلامية الأخرى ومن بينها «المذهب الحنفي والمذهب الشافعي والمذهب المالكي والمذهب الحنبلي والمذهب الزيدي الاحترام الكامل، ويتمتع أتباع هذه المذاهب بحرية التصرف وفقاً للفقه الخاص بهم في ما يتعلق بأداء شعائرهم الدينية». وتتابع المادة «تتمتع هذه المذاهب بوضع رسمي في الأمور المتعلقة بالتعليم الديني والأحوال الشخصية وعمليات التقاضي وفي ما يتعلق بالأقليات المعترف بها».

تقول **المادة ١٣** «الأقليات الإيرانية: الزرادشتية واليهودية والمسيحية هي الأقليات الدينية الوحيدة المعترف بها والتي تتمتع في حدود القانون بحرية أداء شعائرها وطقوسها الدينية والتصرف وفق شريعتها في ما يتعلق بالأحوال الشخصية والتعليم الديني».

وتتحدث **المادة ١٣** عن المساواة في الحقوق بين أفراد الشعب الإيراني من أي قومية أو قبيلة كانوا، وبغض النظر عن اللون أو العنصر أو اللغة أو ما شابه ذلك من أنواع التفاضل.

وتذهب **المادة ٢٠** إلى النص على أنه «يتمتع جميع مواطني البلد، رجالاً ونساءً على حدٍ سواء، بحماية القانون وجميع الحقوق الإنسانية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، طبقاً للمعايير الإسلامية».

وعن وضع المرأة تقول **المادة ٢١** «يجب أن تكفل الحكومة حقوق المرأة في جميع المجالات طبقاً للمعايير الإسلامية»، وتحدد المادة لهذه الحقوق ٥ أهداف متعلقة بالمرأة ليس بينها ما يضمن مشاركتها في المناصب السياسية القيادية.

في الواقع جاءت العديد من نصوص الدستور عمومية وتتضمن فسحة كبيرة تتيح الانقضاض على الحريات التي قررتها نصوصه، فعلى سبيل المثال **المادة ٢٤** تقرر أن الصحافة والمطبوعات حرة في تبيان المواضيع «ما لم تخل بالقواعد الإسلامية والحقوق العامة»، و**المادة ٢٦** نصت على السماح بتكوين الأحزاب والجمعيات

والهيئات السياسية وأنها تتمتع بالحرية، بما فيها ما يخص الأقليات الدينية، ولكن «بشرط ألا تتناقض مع الوحدة الوطنية وأسس الجمهورية الإسلامية والقيم الإسلامية...» وكما نصت المادة ٢٧ بجواز عقد الاجتماعات العامة وتنظيم المسيرات على أن لا تكون «مخلة بالأسس الإسلامية»، وهذه الحقوق كلها بقيت نظرية وتم إفراغها من مضمونها بالقوانين التي تم إقرارها فيما بعد. كما أن حقوق الأقليات وكل ما يتعلق بالمواطنة الكاملة ومشاركة المرأة جاء ملتبساً، لتأتي القوانين الناظمة فيما بعد وتضع حدوداً ضيقة لمشاركة الأقليات غير المسلمة في الدولة، ولتنتقص إلى أبعد الحدود من المشاركة السياسية للمرأة، ولتقلص المشاركة والحقوق لأبناء المذاهب الإسلامية غير الجعفرية في الحكومة والقرار السياسي.

السلطة العليا بيد المرشد وهي: تشرف على السلطات الثلاث، وتنسق بينها، وتقوم بتعيين رئيس السلطة القضائية وإقرار انتخاب أو عزل رئيس الجمهورية، وتعيين الأعضاء الفقهاء في مجلس صيانة الدستور، وتعيين أعضاء مجمع تشخيص مصلحة النظام. وتشمل صلاحيتها كل شيء تقريباً، فهي في الدستور تمتد على مدى صفحات موزعة على إحدى عشرة فقرة في المادة ١١٠. يستمر المرشد في منصبه مدى الحياة، إلى أن يعجز عن أداء وظائفه. حينها يقوم الخبراء باختيار البديل بأسرع وقت. ومجلس الخبراء هذا المفترض أنه منتخب لا يوضح الدستور كيف ومتى وما هي الآليات الناظمة لعمله ولانتخابه. واللافت في صلاحيات المرشد تشكيله «مجمع تشخيص مصلحة النظام» الذي يتدخل بتكليف من المرشد حين يرى قرارات مجلس الشورى مخالفة للشريعة أو الدستور، وكذلك يتدخل هذا المجلس بمهام يوكله بها المرشد، ومنها فحص طلبات الترشيح إلى رئاسة الجمهورية وقبول المناسب منها على سبيل المثال. في الواقع فإن المدقق في الدستور الإيراني يجد أمامه جمهورية دينية عقائدية يقودها المرشد والملالي، أما بقية السلطات فتدور في فلكها.

التطور الخطير الذي حدث هو انتقال الانقسام السياسي إلى صفوف الطبقة التي قادت الجمهورية بعد غياب الشخصيات الكبرى مثل آية الله الإمام مرتضى مطهري (١٩٢٠ ـ ١٩٧٩) وعزل آية الله العظمى حسين منتظري خليفة الخميني المتوقع حينها (توفي عام ٢٠٠٩)، رغم أن السيد منتظري أحد أهم الفقهاء الشيعة وواحد من الذين أسسوا لنظرية «ولاية الفقيه» وقضى وقتاً لا بأس به في تدريسها إلا أنه أقصي عن

ممارستها في الحياة السياسية. فقد كان منتظري أحد مهندسي الثورة الإيرانية، إن لم يكن هو قائدها الحقيقي؛ فقد كان هو القائد الفعلي لها في الداخل وكان الخميني قائدها من الخارج. وبعد أن عاد الخميني إلى البلاد عندما حققت الثورة انتصارها في عام ١٩٧٩ كان منتظري رئيساً لمجلس قيادة الثورة ثم عيّن بعد ذلك نائباً للقائد الأعلى وخليفة منتظراً له. اصطدم منتظري بعد عشر سنوات من خدمة الثورة بالرغبة في تحويل الإمام والمرشد إلى والٍ مطلق وظل لله على الأرض، ودخل في صراع مفتوح وعلني مع القيادة حول الحرياّت وطرق معاملة المعتقلين والسجناء والمعارضين السياسيين؛ فعزله الإمام الخميني وأمره بالتزام التدريس تحت الرقابة المشددة بالحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة، كان ذلك قبل شهور قليلة من وفاة الإمام. لم ترُق السيد منتظري فكرة اختيار السيد علي خامنئي خليفة للخميني ومرشداً للثورة، فهاجمه على مدى سنوات طويلة وشكك في أهليته العلمية قبل السياسية، فعوقب مرة أخرى ولكن هذه المرة كان العقاب أشد: خمس سنوات من الإقامة الجبرية والعزلة ومنعه من الاتصال بالعالم الخارجي. ولم تفتّ في عضده هذه السنوات الكثيرة التي قضاها قيد الإقامة الجبرية، فخرج منها أكثر قوة وأشد نقمة على النظام وأعظم انتقاداً لممارسات النظام المتعسفة بحق الجماهير والحرية والصحافة. وعندما خرجت التظاهرات والاحتجاجات الشعبية في ٢٠٠٩ في الشوارع احتجاجاً على ما سموه التزوير الذي أتى بمحمود أحمدي نجاد رئيساً لولاية ثانية، ناصرَها منتظري وشجع قادتها وشن حملة شعواء على السلطات واتهمها بالوحشية في معاملة الشباب الغاضب وطالب الرؤساء بالتخلي عن مناصبهم لأنهم لا يصلحون للحكم[١٦].

أبرز تجليات هذا الانقسام كانت في الحملة الانتخابية لمحمد خاتمي في أيار/ مايو ١٩٩٧ عندما اجتمع عدد من القوى ممن أصبح يعرف بمعسكر الإصلاحيين الذي ضم مجموعات متنوعة ومتعددة المشارب من داخل النظام من بينها رموز كبيرة ومعروفة كحجة الإسلام كروبي رئيس البرلمان الأسبق ومير حسين موسوي ومحسن كديفر ومجتهد سبشتري وعزت الله سحابي، فضلاً عن دعم هاشمي رفسنجاني وغيرهم. في مواجهة هذا الائتلاف الإصلاحي الكبير اجتمعت القوى المحافظة حول

---

(١٦) انظر: «آية الله منتظري.. الفقيه الأعلى،» فرانس ٢٤ ومونت كارلو الدولية (٢١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٩)، <http://www.france24.com/ar/20091221-montazeri-death-opposition-portrait-vice-imam-disengage>.

حجة الإسلام ناطق نوري وضمت مجموعة واسعة أيضاً من الشخصيات والتيارات، فضلاً عن كبار ضباط الحرس الثوري السابقين الذين باتوا يمسكون بقطاع واسع من المؤسسات العامة ويرأسون بلديات ومحافظات هامة. أدت الخلافات الكبيرة التي نشبت بين معسكري السلطة إلى اضطراب كبير في أداء حكومة خاتمي الذي حقق فوزاً كبيراً ولافتاً، مما ولّد شعوراً بالخيبة في الشارع الإيراني، نجح فيه المحافظون في إعادة تنظيم صفوفهم وتحقيق عودة مظفرة إلى السلطة في انتخابات ٢٠٠٢ المحلية، وبعدها بسنة حصدوا أكثرية في الانتخابات البرلمانية، توّجت في عام ٢٠٠٥ بوصول محمود أحمدي نجاد إلى رئاسة الجمهورية.

أظهر نجاد في حملته الانتخابية الأولى ضد رفسنجاني توجهاً نحو إطاحة الطبقة الحاكمة القديمة عندما أكثر من الحديث عن الفساد الذي تفشى في صفوف هذه الطبقة. ويمكن القول بأن رئاسة نجاد الذي أعلن ولاءه المطلق للولي الفقيه، كرست قيادة المرشد آية الله خامنئي بلا منازع، بعد أن اتسمت السنوات الثماني الأولى من عهده بشراكة بينه وبين الرئيس رفسنجاني، والثماني التالية بتوتر متفاوت بينه وبين الرئيس خاتمي، التفاهمات الواضحة بين المرشد ورئيس الجمهورية داخلياً وخارجياً، أدت إلى تهميش متزايد للحرس القديم وعلى رأسه رفسنجاني، بل دفعت عدداً من الشخصيات المحافظة مثل رئيس بلدية طهران قاليبان ورئيس البرلمان الأسبق ناطق نوري ورئيس البرلمان لاريجاني إلى معارضة نجاد.

لذلك كان ترشيح الإصلاحيين مير حسين موسوي لخوض الانتخابات ضد أحمدي نجاد في ٢٠٠٩ خطوة ذكية ومحسوبة، فموسوي معروف بتوجهاته الوسطية بين الإصلاحيين والمحافظين، وهم بترشيحهم له راهنوا على انتزاع أصوات قطاع ملموس في المناطق والدوائر المحافظة. ثمة مؤشرات على أن تزييفاً وقع بالفعل في بعض الدوائر الانتخابية. ما هو تأثير هذا التزييف في مصير العملية الانتخابية ككل، وهل كان أحمدي نجاد بحاجة إلى هذه الأصوات؟ ثمة الكثير من الأسئلة تطرح في هذا المجال. إلا أن الأمر الذي لا جدال فيه أن انفجار الشارع الإيراني والصدامات التي شهدتها شوارع طهران ليست مرتبطة بنتيجة الانتخابات، بقدر ما هي مرتبطة بجذور الانقسام السابقة في صفوف الطبقة الحاكمة، والجديد فيها كان انحياز رفسنجاني والكتلة التي استشعرت التهميش خلال سنوات حكم

نجاد والتي ظهر معها وكأنها معركة مع المرشد خامنئي الذي لم يخفِ انحيازه إلى نجاد حينها.

يمكن القول إن الصراع الحالي في إيران لم يعد اليوم صراع تكتلات داخل نظام الجمهورية الإسلامية، لكنه صراع اتجاهات يبرز فيها اتجاهان رئيسان: **الأول** هو اتجاه إصلاحي تغييري يقوده المعتدلون داخل النظام. انخرط في التيار الإصلاحي شرائح مهمة من التيار المحافظ، وهذا الائتلاف يرى ضرورة إجراء تعديلات داخل النظام بما يجعله أكثر قدرة على التوافق مع التطورات التي تمر بها إيران داخلياً وخارجياً، ويدعو إلى تغليب المصلحة على الأيديولوجيا، وهو يعتبر أن المرشد الأعلى ليس خليفة الله في الأرض ولا منزّهاً، بل يمكن مراقبته ومحاسبته من خلال الدستور. أما الاتجاه **الثاني** الذي يقوده الجناح الأصولي الذي يقوده المرشد «الولي الفقيه» والمؤسسة الحاكمة فعلياً، فيلتزم حرفياً بالثوابت التي كانت عليها الجمهورية ولا يرى أي ضرورة للتغيير.

لقد أفرزت أزمة الانتخابات عام ٢٠٠٩ تحدياً صريحاً لمكانة المرشد الأعلى للجمهورية وإرادته، وهذا تطور جديد في النظام السياسي، وهو تطور واكبه خروج بعض آيات الله في حوزة قم للتأكيد بأن ولاية الفقيه تسقط عن أي شخص منحاز يقف ضد إرادة الناس، بما يعني أن صدقية المرشد أصبحت مثاراً للتشكك وفقدت اليقينية التي كانت تتمتع بها. مع ذلك تبدو القيادة العليا في إيران أنها حسمت موقفها من الأزمة في اتجاه المواجهة لا في اتجاه البحث عن حلول وسط، وبدأت في التحرك لتضييق الخناق على معارضيها. ورغم هذا لا تبدو الأمور على ما يرام داخل معسكر المحافظين، فقد أثار قرار نجاد بتعيين إسفنديار رحيم مشائي نائباً أول له أزمة سياسية حادة بينهم، وهو الذي أخذ عليه تصريحه الشهير بأن إيران صديقة للشعبين الإسرائيلي والأمريكي وإقامته حفلاً راقصاً لفتيات يرفعن المصحف خلال تولّيه منصب مساعد الرئيس لشؤون التراث والسياحة، وعلى خلفية هذا الاحتجاج على قرار نجاد أصدر المرشد خامنئي أوامره لنجاد بإقالة نائبه الأول الذي تأخر لمدة أسبوع قبل الاستجابة للطلب، وحاول الالتفاف على القرار بتعيين مشائي مديراً لمكتب الرئيس ونقل صلاحيات النائب الأول إليه، الأمر الذي أعطى انطباعاً أن أحمدي نجاد يحاول بناء هامش سياسي خاص تحت عباءة المرشد الأعلى للجمهورية. وهذا ما سيتطور في الممارسة إلى أكثر من ذلك.

أبرزت الأزمة الأخيرة أيضاً الدور المتناهي للقوى ذات الطبيعة العسكرية ولا سيما الحرس الثوري في حماية النظام والسلطة السياسية للمحافظين، وتشير المعطيات إلى أن حسم الانتخابات عام ٢٠٠٩، تمت من خلال تحالف بين المحافظين والعسكر الذين أصبحوا شركاء أساسيين، وأن تسليم السلطة للمدنيين في الظروف الراهنة لم يعد وارداً. يعزز هذا الرأي أن مؤسسات الدولة ومرافقها لم تعد بمنأى عن العسكرة، حيث أصبحت نسبة من يشغلونها من ذوي الخلفية العسكرية وتحديداً من قدماء الحرس الثوري لافتة للانتباه. فنسبة نواب البرلمان الحالي من ذوي الخلفية العسكرية ـ على سبيل المثال ـ تصل إلى ما يزيد على ٦٠ بالمئة. ومع أن انتخابات ٢٠١٣ آلت إلى فوز التيار الإصلاحي الكاسح من خلال حسن روحاني، الشخصية المعتدلة يدل على تنامي حالة الاحتقان التي يعيشها الشارع الإيراني نتيجة السياسات المحافظة المتشددة التي قادت البلاد إلى سلسلة من الأزمات. ورغم أن هذا الفوز قد تم تحت سقف الدستور، فإن تجربة خاتمي لا تزال ماثلة في الأذهان لجهة قدرة المؤسسة الدينية و«الدولة العميقة» على تحجيم ووقف الاندفاعة الإصلاحية.

ما يحدث، إن دل على شيء فإنما، يدل على عجز النظام عن تحديث آلياته وتطوير مؤسساته التي تسمح باستيعاب مختلف التيارات المنخرطة في إطاره؛ وهو النظام الذي سبق وأبعد التيارات والقوى المخالفة في رؤيتها لطبيعة النظام ذاته؛ الخلافات الانقسامية داخل قوى النظام مرشحة للاستمرار ما لم يسعَ أهل الجمهورية إلى توليد صيغة استيعابية حاضنة تعيد الجميع إلى حضن النظام بدلاً من الشارع، تؤمن تداول حقيقي للسلطة، فضلاً عن المساءلة والمحاسبة والحريات اللازمة والضرورية لمثل هذه العملية.

في الخلاصة المقارنة بين التجربتين غنية، ويلخص الباحث الإيراني أصغر شيرازي أزمة النظام بقوله:

إن أبرز التناقضات التي أثرت بشكل كبير في تطور الدولة منذ الثورة، وهي مرشحة في كل الأحوال للتفاقم، تتمثل بالتناقض بين معطيات النظام غير الديمقراطية ومعطياته الديمقراطية في الوقت نفسه، والناشئة أساساً من الصراع بين فكرتي السيادة المزدوجة التي يطرحها الدستور: سيادة الشعب من جهة، وسيادة الفقهاء الإسلاميين من الجهة الأخرى، وهي سيادة يمارسها الفقهاء بوصفهم ممثلي الله[١٧].

---

(١٧) شيرازي، السياسة والدولة في الجمهورية الإسلامية. ص ١١.

في المقابل بقدر ما كان نجاح حزب العدالة والتنمية في تركيا واستمراره في الحكم يرجع إلى تخليه عن الخطاب الأيديولوجي الجامد (Dogmatique) وتحوله إلى تيار واقعي (Pragmatique)، وقيامه بمراجعات شاملة لأفكاره ونجاحه في تجاوز الصورة الأولى التي ظهر عليها أسلافه الإسلاميون في ظل الأتاتوركية العسكرية، كان أيضاً نجاحاً للنظام السياسي العلماني التركي وانفتاحه الديمقراطي الذي استتبع بالضرورة تطور التيار الإسلامي وانفتاحه لبناء آلية مؤسسية تضمن التفاعل الديمقراطي بين الجانبين بما يرسم الطريق نحو صناديق الاقتراع والبرلمان وليس نحو الشارع والفوضى والعنف. هذه الخبرة الهامة تحتاج إليها الحركة السياسية الإصلاحية في إيران كما يحتاج إليها النظام الإسلامي وقواه المحافظة بشكل أعمق، وهذا غير ممكن من دون نظام تعددي قادر على تحويل الأيديولوجيا من لغة مطلقات إلى منظومة قيم وأفكار وبرامج وآليات محاسبة وحريات لا تكتم أنفاس المؤمنين وإنما تساعدهم على حكم أنفسهم وتطوير واقعهم وصيغة برامجهم ومراجعتها بشكل مستمر. إن الحلول الاستبدادية وإن كانت مستورة أصبحت بالية، ونجاح أي نظام يقاس بقدرته على إدارة التوترات والتناقضات وإقامة قواعد المواطنة على أسس ديمقراطية وإصلاحية تضمن تداول السلطة في أجواء من الحريات التي يمكن فيها القيام بالمراجعة والمساءلة والنقد وكل أنواع المعارضة السلمية الديمقراطية. وفي هذا فإن التجربة في كلا البلدين مفتوحة الآفاق؛ وهي في إيران تكاد تكون رسمت طريقها نحو «الانغلاق على الذات» في حين إنها في تركيا تأسست على «الانفتاح على الآخر».

ثالثاً: هل تصلح التجربة التركية نموذجاً للإسلاميين في المنطقة؟

كثر الحديث ـ مع الربيع العربي ـ عن «النموذج» التركي، بل وحتى عن الدور التركي المقبل في المنطقة. لا شك في أن التجربة التركية الفريدة من نوعها في التحول الديمقراطي منذ وصول حزب العدالة والتنمية إلى السلطة جعلته نموذجاً يحتذى للإسلاميين ودليلاً ملموساً على إمكان نجاحهم في الاندماج في الحياة الديمقراطية وتحقيق أداء اقتصادي وتنموي منافس ومنفتح.

حدث هذا بينما كان هاجس الكثير من الأنظمة العربية والغربية يتركز منذ ثلاثين عاماً على الخوف من إمكان اندلاع ثورات راديكالية على غرار الثورة الإيرانية في جميع

أنحاء المنطقة. فقد كثر الحديث حينها عن مخاطر «تصدير الثورة» التي لم تخفِ إيران سعيها إليها، بهدف نقل التجربة إلى باقي دول المنطقة كجزء من تطلعاتها الأيديولوجية، وتحول هذا الموضوع إلى محور رئيسي في السياسات الشرق أوسطية لمواجهة ما سمي المشروع الإيراني في المنطقة مفجراً الحرب مع العراق.

ثمة سؤال يطرح نفسه ـ في الواقع ـ اليوم: ما الذي يجعل النموذج التركي أكثر جاذبية من غيره في العالم الإسلامي؟ ما هي محتويات وخصائص هذا النموذج؟ وهل لا يزال يحافظ على هذا المنسوب نفسه من الجاذبية اليوم بعد عامين على الربيع العربي وتحديات الثورة السورية وتداعياتها على المشهد العام؟

تتميز التجربة الإسلامية التركية أولاً بمدنيتها وتسامحها، فهي لم تعلن أنها تستهدف إقامة دولة إسلامية على أساس الشريعة، ولا رفعت شعارات التغيير الشامل للمجتمع بالإكراه ليتماشى مع الشريعة الإسلامية، بل عملت في الواقع على مستوى البنى التحتية، حيث كانت بؤرة الاهتمام والتركيز لديها تتمحور على أسلمة البيئة الاجتماعية من خلال النضال الشعبي والتضامن الاجتماعي عبر منظومات شبكية ناظمة للعمل مع التركيز على التعليم بشقيه الديني والعلماني، وتنظيم للمشاريع وتوظيف نشط لوسائل الإعلام بعيداً من النمطية وبشكل خلّاق يخدم مشروعها الذي وطّد ورسّخ نفسه على مستوى البنى التحتية قبل أن يتجه إلى أعلى ضمن حدود قواعد الديمقراطية. فهم منذ تأسيس حزب النظام الوطني، عملوا في إطار مناخ ديمقراطي نسبي، وعمدوا إلى الإفادة من تجاربهم السابقة وعدم تكرار الأخطاء، واتجهوا نحو تعميق مفاهيم الثقافة الديمقراطية والمدنية بشكل كبير.

لم يلجأ الإسلاميون الأتراك إلى العنف، في حين اختارت جماعات إسلامية في الوطن العربي تحدي حكوماتها ودخلت معها في دوامة من العنف المفتوح، حتى أصبح لمثل هذا النهج ثقافته وكتابه وأدبياته[١٨]. الأمر الذي حرمهم تنمية خبرات سياسية ومراكمة تجارب في هذا المضمار كما حدث مع الإسلاميين الأتراك الذين انخرطوا في السياسة المحلية والوطنية التي كان لها تأثير كبير في تنشئتهم وإدراكهم أن حل

(١٨) انظر: «أفكار سيد قطب،» في: عماد، حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، ص ٣٥ وما بعدها.

المشاكل الدنيوية للمواطنين هو الطريق الأسرع لكسب أصواتهم في الانتخابات وأن الأيديولوجيا المحضة ليست كافية وحدها بالضرورة[١٩].

الميزة الثانية للنموذج التركي هي علاقة الإسلاميين الخاصة بالاقتصاد، ذلك أن لديهم توجهاً نحو السوق حيث النجاح والمكاسب الاقتصادية بعيداً من الأوهام الأيديولوجية. فقد مهدت السياسة الليبرالية التي بدأت بإصلاحات تورغوت أوزال لظهور هذا النوع من الإسلام التركي القائم على السوق الذي يفتقده الوطن العربي تدريجاً. لقد أصبح الإسلاميون الأتراك في ظل السياسة والثقافة الجديدة يسعون إلى السوق والنجاح الاقتصادي السريع، وذلك كان نتيجة لاستراتيجيات النمو الاقتصادي الموجهة نحو التصدير والتي شكلت دافعاً لهم للبحث عن أسواق جديدة لمنتوجاتهم. كانت الأسواق الأوروبية مملوكة في الغالب لرجال الأعمال العلمانيين وتشكل منافسة كبيرة لهم، وهكذا لم يجد «نمور الأناضول»، وهي التسمية التي أطلقت على الرأسمالية المحافظة، الحليفة للإسلاميين، مفراً من اللجوء الحتمي إلى أسواق جديدة في الشرق الأوسط وأفريقيا وآسيا الوسطى، وهي دول ذات أغلبية مسلمة[٢٠]. وقد مثل هذا الوضع استراتيجيا اقتصادية طويلة الأمد للدوائر المحافظة المحيطة بحزب العدالة والتنمية التي تشجعها الحكومة في طبيعة الحال، الأمر الذي يجعل من تركيا بلداً فاعلاً على مستوى التجارة الإقليمية ويعزز مكانتها في المنطقة ويجعلها دولة ذات قوة ناعمة أيضاً[٢١]. ويجعل من نجاحها الاقتصادي قوة وجاذبية لنخبها ورجال الأعمال المحافظين فيها[٢٢].

بدت عملية التحول الديمقراطي في تركيا والأداء الاقتصادي الواعد وشخصية أردوغان ومواقفه تجاه قضية فلسطين والابتعاد التدريجي عن إسرائيل، والتقارب الثقافي والديني مع شعوب المنطقة، ونجاحه في مقاربة ملفات ساخنة مثل الملف الكردي، عناصر مضافة في تحويل الحالة التركية إلى نموذج إسلامي، عززه قدرة حزب

---

(١٩) ألبر دادا، «الانتفاضة العربية ومناقشة «النوذج التركي»،» رؤية تركية (مركز الدراسات السياسية والاقتصادية (سنا) ـ القاهرة) (صيف ٢٠١٢)، ص ٥٨.

(٢٠) على سبيل المثال تضاعفت معدّلات التجارة مع الدول الأفريقية ثلاث مرّات في السنوات الثلاث الماضية ووصلت الى ١١ مليار دولار أمريكي. انظر: ميليت (أنقرة)، ٨/ ٨/ ٢٠١٠.

(٢١) أصبحت السلع التركية تحظى بشعبية كبيرة في الشرق الأوسط، وكذلك أيضاً المسلسلات التلفزيونية. ونتيجة لرفع القيود المفروضة على تأشيرات الدخول مع عدد من دول المنطقة، زاد أخيراً عدد السياح العرب القادمين إلى تركيا بشكل كبير.

(٢٢) دادا، المصدر نفسه، ص ٥٩.

العدالة على الظهور كحركة سياسية وسطية مشابهة للحزب الديمقراطي المسيحي في أوروبا حسب تشبيه أردوغان نفسه.

لا شك في أن الخبرة الطويلة التي اكتسبتها كوادر حزب العدالة والتنمية الذين انحدروا أساساً من حزب النظام الوطني بزعامة نجم الدين أربكان وعملهم البرلماني والحكومي عبر السنين، كان بمثابة عامل تكييف أكسبهم المزيد من الاعتدال، وهو ما لم يتوافر للإسلاميين في الوطن العربي ما يشكل عقبة جدية في محاكاة النموذج التركي. هذا فضلاً عن النجاح الاقتصادي الذي هو في طبيعته مقرون بالانفتاح على مختلف الأفكار وأساليب الحياة نتيجة لزيادة التعاملات الاقتصادية والانخراط في الاقتصاد العالمي[(٢٣)].

هذه العناصر البنيوية التي ميزّت التجربة التركية الإسلامية تجعلها متميزة وذات خصوصية لن يكون سهلاً على إسلاميي الوطن العربي تقليدها، من دون أن يعني هذا انعدام إمكانية الاستفادة منها، وبخاصة أن النموذج الاقتصادي التركي الذي يمكن أن يكون مثالاً يحتذى للبلدان العربية، والتي تحتاج في نهاية المطاف إلى الانتقال من اقتصاد خاضع لسيطرة الدولة إلى نماذج أخرى أكثر توجهاً نحو السوق بجانب الانتقال من أنظمة سلطوية بيروقراطية إلى نظم أكثر ديمقراطية وإنتاجية تفتح الأبواب على اقتصاد موجه نحو التصدير، وهذا سيؤدي إلى ظهور مشاريع جديدة، ورجال أعمال وتجار محافظين مستقلين عن تدخلات الدولة. وهو ما ظهر بوضوح في التجربة التركية من خلال ارتفاع إجمالي الناتج القومي وزيادة دخل الفرد وتحقيق نمو اقتصادي مطّرد خلال السنوات الماضية بشكل مستقل عن الدولة.

هناك عوامل جاذبة عديدة في النموذج التركي على مستوى التجربة السياسية الاقتصادية للإسلاميين، تماماً كما مثلت الثورة الإيرانية في بدايات انطلاقها على مستوى الأيديولوجيا والتعبئة الثورية والمواقف الراديكالية نموذجاً جاذباً لدى العديد من الإسلاميين في الثمانينيات، والتي تآكلت وتفككت تدريجياً على وقع تعثر التجربة اقتصادياً وديمقراطياً في الداخل، وسياسياً على وقع المواقف المزدوجة المعايير تجاه قضايا الثورات العربية أخيراً وبخاصة مع ما يجري في سورية، الأمر الذي وضعها في حالة عداء مع محيطها الإسلامي. الأمر نفسه يطرح بحدة في مواجهة تركيا ـ أردوغان

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٦١.

اليوم التي تعمل على الاحتفاظ بقوة لينة صاعدة في المنطقة وسط تغيرات استراتيجية كبيرة محيطة بها، مع فارق كبير يتمثل بأن التجربة التركية لا تزال تقدم تجربة اقتصادية وحداثية مبهرة متماسكة وصاعدة؛ وفي مواقفها السياسية الإقليمية تبدو أكثر انسجاماً مع محيطها وقرباً من شعوبها. وعلى مستوى الإسلام السياسي، أثبتت القدرة على تقديم تجربة ناجحة ومتكيفة مع مفاهيم العلمانية والديمقراطية ومتطلبات الحداثة والمعاصرة رغم التحديات التي لا تزال تواجهها.

خاتمة

استخدم ماكس فيبر مفهوم «النموذج المثالي» كطريقة منهجية مبتكرة لفهم العالم الواقعي وتقديم تفسيرات سببية للأنشطة الذهنية وللسلوكيات العملية. و«النموذج المثالي» هذا، ما هو إلا تصور ذهني يمكن بناؤه أو افتراضه، وبالتالي تشييده، بصورة عقلية مجردة من قبل الباحث، حسب فيبر؛ مع ذلك يمكن أيضاً ـ في تقديرنا ـ استلهامه أو تمثله. إذ إن إحدى خصائص هذه النماذج، أنها لا يمكن أن توجد في الواقع بصورة كلية؛ لذلك يسعى الباحث إلى اختبار النموذج ومماثلته بما هو موجود في الواقع. طريقة فيبر المبتكرة هي باستخدامه هذه النماذج كأداة تحليلية لدراسة الحياة الاجتماعية[1]. وقد وضع لاختبار هدفه العديد من النماذج المبتكرة التي ساعدته في أبحاثه الرائدة، مثل نموذج الإنسان الاقتصادي، والإنسان الهامشي، والمجتمع المحلي، والدولة، والبيروقراطية وغيرها؛ وهو باستخدامه هذه الطريقة كأداة تحليلية معرفية لدراسة الحياة الاجتماعية قدّم منهجية شديدة الفاعلية في تحليل الكثير من المنظومات الفكرية السائدة وأثبتت قدرتها التفسيرية العالية.

في حدود استعانتنا بهذا المفهوم كأداة تحليلية، يمكن القول إن التفكير الحركي الإسلامي وقف عند حدود «النموذج المثالي» في موضوع الحكم والسلطة الذي تم استمداده من المدوّنة التاريخية الفقهية، وهو لذلك بقي في الغالب تفكيراً يدور في حقل

(١) «Max Weber: Basic Terms (The Fundamental Concepts of Sociology): Definitions of Sociology and Social Action,» The Society for Social Research, <http://ssr1.uchicago.edu/prelims/theory/weber.html>.

النصوص، ولم ينتقل إلى التجربة السياسية التاريخية، بل كان متجاهلاً لها، وحاملاً ما يوحي بالإدانة لهذا التاريخ الذي انحرف عن هذا «النموذج» المتمثل بتجربة النبي (ﷺ) والخلافة الراشدة، من غير أن يكلف نفسه عناء البحث عن أسباب هذا الانحراف وطبيعته وما أدى إليه. ومع ذلك، فإن هذا «النموذج» بقي شديد العمومية، لكنه أيضاً لم يكن جامداً أو نمطياً، إذ على الرغم من المشتركات القليلة العامة في خصائصه ومواصفاته، ثمة الكثير من الاختلافات والرؤى والتصورات حوله بين تيارات ومدارس فقهية عدة، أتاحت مساحة لبناء وتشييد فرضيات تاريخية ومعرفية عديدة أهمها في ما يعنينا: ذلك التطابق ما بين مفهومي الأمة والدولة.

عملياً أدى هذا التطابق إلى نوع من الدمج وبالتالي إلى تهميش فكرة «الدولة» في التنظير السياسي الإسلامي السني والشيعي، لصالح مفهوم «الأمة». نجد في النص السياسي والأيديولوجي عند الإسلاميين (سنة وشيعة) أن الدولة هي الترجمة السياسية للأمة كما يراها أو يتصورها كل منهما. وبالتالي يحق للأمة الإسلامية أن تتبلور وفق مكوناتها التاريخية أو الثقافية أو الدينية والفقهية في «دولة»؛ قد تأخذ شكل دولة «الولي الفقيه» في النص الشيعي الخميني، أو «الدولة الإسلامية» في النص الإخواني، أو العودة إلى الخلافة في بعض خطابات النص السلفي. وحيث إن هذا لم يحصل بفعل «فاعل» يتفق الجميع على أنه «خارجي ـ استعماري»، هذا الفاعل أنشأ دولاً لا مشروعية دينية أو فقهية أو سياسية لها، أو في أحسن الحالات كانت شرعيتها منقوصة أو موقتة. أما من يتمتع بالشرعية الكاملة، فهو في المخيّلة الإسلامية لا يقع بالضرورة داخل حدود الدولة الواقعية القائمة، بل هو بالتأكيد يمتد على نصابه الشرعي الكامل إلى حدود «الأمة».

ما هي الأمة؟ ما حدودها في الخيال الإسلامي؟ الخطاب يتحدث عن «الأمة الإسلامية» وفق النص القرآني، أما المشروع فيقيم حدودها، ويرسم قوامها وفق التاريخ والمدوّنة الفقهية. لذلك يذهب الحديث عن «الأمة» في طريقين، وينصرف إلى دلالتين، أقلها بين أمة آل البيت وشيعتهم؛ وأمة أهل السنة والجماعة، وأعلاها «أمة محمد» عليه الصلاة والسلام. والغلبة بين الدلالتين كانت دائماً لمصلحة الأولى، وشواهد التاريخ أكثر من أن تحصى.

لهذه الأسباب، لم يتم التركيز على بناء نظرية في الدولة والمواطنة والمؤسسات وفصل السلطات وتداول السلطة والحريات، بقدر ما تم الاهتمام بالتنظير لكل ما

له علاقة بالهوية والانتماء والأمة والجماعة والوحدة والشريعة والأصالة والتراث والحاكمية. ولم يتم التعامل مع الدولة القائمة إلا باعتبارها وليداً غير شرعي «القيطاً» وموقتاً، أو كياناً «غصبياً» حسب فقهاء الشيعة. اعتبرت على الدوام مجرد وسيلة للوصول إلى الغاية الأبعد وهي «وحدة الأمة». فالدولة التي يعيش فيها حاملو هذا الفكر لا تمثل الغاية النهائية لحلمهم الإسلامي «الشرعي». لذلك كانت خطابات كل منهم، وعلى مراحل تاريخية متفاوتة «ضد الدولة» كمفهوم سياسي وككيان موضوعي قائم عملياً، وضد الولاء للأوطان باعتبارها «عصبيات»، مما عطل إمكان بناء هويات وطنية حقيقية؛ نرى اليوم نذر تفكك ما بقي منها يقود إلى تبلور هويات طائفية ومذهبية وإثنية متصارعة أكثر مما يقود إلى هوية إسلامية توحيدية جامعة.

خلاصة القول، يمكن للمتابع والدارس اليوم، أن يجد في صفوف الإسلاميين من يذهب إلى تبني منهج التجديد والإصلاح ناهلاً من تراث الإصلاحيين الأوائل، كما يجد بينهم السلفيين الوهابيين الذين حافظوا على نقاء الفكرة النجدية، مثلما يجد منهم من قام بمزاوجتها مع الفكر الإخواني أو القطبي ليعيد إنتاجها على شكل السلفية الجهادية المقاتلة. وبالتالي، ليس في وسعنا أن نغامر ونستنتج نموذجاً عربياً قد تبلور بصيغة ما؛ فثمة أكثر من صيغة معاصرة اليوم للمشروع الإسلامي في علاقته بالدولة. فالنسخة الجهادية ـ واستطراداً الطالبانية ـ تقطع مع مفهوم الدولة بصيغته المعاصرة وتضع أولوية «الجهاد» على رأس مهامها لإقامة «حكم الله». أما **الصيغة الإيرانية** للمشروع الإسلامي فتقطع مع «الأمة» وولايتها لتؤسس نظرتها إلى الدولة على منظومة «ولاية الفقيه العامة» التي تقيم سلطة دينية تتمتع بالهيمنة الكاملة وصلاحية «التكليف الشرعي» الذي يمتد إلى خارج حدود الدولة حيثما يوجد الشيعة المتصلون وجوباً بالمرشد «الولي الفقيه». **الصيغة التركية** أكثر براغماتية في مقاربتها لمسألة الدولة والمواطنة والحريات والعلاقات الدولية، وهي تقدم تجربتها على خلفية إنجازات تنموية ونجاحات اقتصادية وحداثية مبهرة. تبقى **الصيغة الإخوانية الجديدة** التي تطورت عبر السنوات الأخيرة مقدمة خطاباً اعتمد منهج التأصيل لمسألة الشورى والديمقراطية والمواطنة والتعددية والمشاركة وغيرها والتي تبدو مربكة في تشييد عملاني لنموذجها.

تبدو الجماعات الحركية الإسلامية العربية ـ على تنوع نصوصها ـ ومن خلال تتبعنا لمساراتها الفكرية المتعلقة بالدولة وقضاياها، أنها لم تصل إلى مرحلة تشكيل

رؤية متكاملة، أو نظام مفهومي متماسك ومستقر لصورة الدولة الإسلامية؛ كما افتقر ما تم تقديمه إلى أنموذج أدائي لتسيير هذه الدولة وأجهزتها ومؤسساتها. وعلّة ذلك، أن النص السياسي الحركي لا يزال يدور في الحلقة التي تسود فيها الحجج النقلية، وتقلّ فيها أو تنعدم الحجج العقلية، بالقدر الذي تبتعد فيه من قراءة النص في تفاعله مع الواقع.

ويعود السبب في ذلك إلى أن النص الحركي الإسلامي بكل تجلياته اعتمد ولفترة طويلة منهج «التنزيل» و«التأصيل» الذي يفضي إلى استنباط الأحكام مباشرة من القرآن من دون تشغيل فعّال لآليات الاجتهاد والتفسير، وذلك من خلال قراءة النصوص الدينية وفهمها فهماً حرفياً بالاعتماد على سلطة النص المقدس وحده. ولما كانت الحجج النقلية قاطعة وحاسمة، كان من الضروري أن تكون الأوامر الإلهية كلها محكمات وليس فيها من المتشابهات شيئاً.

تكمن خطورة هذا المنهج في أنه يؤدي إلى إخراج النص من سياقه ومواضعه، ويقوده إلى غير ما أنزل فيه، وبما يجعل تأويله على غير معناه راجحاً. هكذا تنتهي «الحرفية النصوصية» إلى ضدها، أي التأويل بلا دليل عقلي. من جهة أخرى، يفضي هذا المنهج إلى الاستغراق في «الانتقائية»، بحيث يصبح محرّك البحث عند أصحابه يدور حول انتقاء النصوص الداعمة لـ «تفسير» الذي يذهبون إليه، ويقود هذا المنهج إلى نوع من البطالة الفكرية والجمود الاجتهادي؛ ويحصر نطاق اشتغال الطاقة الذهنية في إطار تنظيرات من طبيعة براغماتية لا معرفية تستند بقوتها إلى كمّ انتقائي يحشد فيه أكبر عدد من النصوص المرجعية التي تستدعى كشاهدة، وهي في طبيعة الحال ليست موضوعاً للحوار وإنما موضوع للتنفيذ، وأي حوار حولها ينتهي غالباً بالتكفير.

لذلك بقي النص الحركي الإسلامي يدور حول «النموذج المثالي» وما أنتجته المنظومة التراثية المرجعية في مسألة الدولة دونما تطوير دلالي يذكر لجملة المفاهيم السياسية الحادثة والمتغيرة في عالم شديد التعقيد كعالمنا المعاصر.

أسقط النص الحركي الإسلامي الماهية السياسية للدولة، وألبسها ماهية عقدية، وحولها إلى مجرد أداة قابلة للتملك والاستعمال في مشروع سياسي أيديولوجي مسيّس. وهكذا لم تعد الدولة في هذا الخطاب كياناً يمثل الاجتماع الوطني السياسي والمدني في المقام الأول ويعبّر عن مصالحه ويرعاها. ولعل أبرز ما تضمنته الشريعة الإسلامية أنها قامت على أسس موضوعية للدفاع عن المصالح العامة التي أطلق عليها الفقهاء

قديماً الكليات الخمس: الدين، والحياة، والعرض، والعقل، والمال، وكل اجتهاداتهم قامت أساساً على جلب المنفعة ودفع المضرة، وهي المجالات العملية للدولة التي تتعلق بالمصالح العمومية والتي كان نتاج النص الحركي فيها فقيراً، محوّلاً طاقته نحو الدولة في حدود إشكالية علاقتها بالدين.

حافظ النص الحركي الإسلامي عموماً على «مرجعية أُحادية»، نصيّة وفقهية، رغم أنه في بعض تجلياته وبخاصة التأسيسية على يد حسن البنا وبعض مريديه وتلاميذه اتخذ منحى «توليفياً» مستفيداً من مرجعيات فكرية أخرى، فحاول التوفيق بين منتجات الفكر السياسي الإنساني الحديث والمرجعية الإسلامية، الأمر الذي أدى إلى توليد «تيار الوسطية» التوفيقي، وإعادة شحن تراث الإصلاحية الإسلامية التي انطلقت مع الطهطاوي والأفغاني وعبده بمفاهيم جديدة تحاول أن تلائم العصر ومحدثاته. وقد نجح هذا التيار في توسيع «منطقة الفراغ التشريعي» أو «الاجتهاد في ما لا نص فيه» في ضوء روح المقاصد الكلية للشريعة وإيجاد نوع من المصالحة والتوليف مع مفاهيم مختلفة مأخوذة من التجربة الغربية، فنوقشت مسائل الحريات والردة والتعددية السياسية وحقوق المرأة والانتخابات وتداول السلطة وجرى الاقتراب من هذه المفاهيم في رحلة مصالحة مع النموذج السائد والمعاصر من جهة، والمعيوش والأكثر قابلية للتسييل وسط الجماهير من جهة أخرى.

إلا أن هذا النص «التوليفي» أو «التوفيقي» الجديد الذي يعتمد على «مرجعية تركيبية» كان يفتقر إلى محركات ناظمة وعملانية تجعله فاعلاً ومؤثراً من جهة، كما أنه بقي متردداً أمام مسائل جديدة لا تنفك تطرح نفسها بقوة في حياتنا المعاصرة من جهة ثانية؛ على النقيض من النص الحركي الإسلامي الذي أنجز قطيعة مع تراث ومنجزات الإصلاحية الإسلامية وذهب في مساره العام في اتجاه انحداري ونكوصي، بدءاً بتضييق «منطقة الفراغ التشريعي» وصولاً إلى وضع ضوابط وشروط جعلت الدخول إليها صعباً، إلى درجة أنه أصبح بلا معنى. بدأت هذه القطيعة محدودةً بدايةً مع البنا ورشيد رضا لتقف عند حدود النظام الدستوري والنيابي، ثم لتصبح كاملة وتامة وشاملة مع الموجة القطبية وما تناسل منها. وهو ما ينطبق على قطيعة «ولاية الفقيه العامة» مع «ولاية الأمة على نفسها». ولعل المسافة التي تفصل بين الطهطاوي وعبده والكواكبي، وبين البنا ومن بعده قطب وأيمن الظواهري وأبو محمد المقدسي، أو بين النائيني بداية القرن

الماضي والخميني في أواخره، وبين «الأفغاني» بداية القرن العشرين و«أفغانيي» نهاية القرن، هي تعبير عن مدى عمق الفجوة بين تيارين داخل الحراك الإسلامي المعاصر. ولعل هذا ما يبقي السؤال حول إمكان إنتاج نموذج إسلامي واحد في الحكم والدولة، ويجعل من موضوع «نظرية الدولة في الإسلام» مساحة دائمة للاختلاف في الرؤى والمنطلقات، لأن كل ما يقدم لا يزيد على كونه في الحقيقة «رؤى نظرية لمسلمين في الدولة» يستلهمونها من «نموذج مثالي» تم تشييد قوامه المركزي، فقهياً وتاريخياً من قبل مسلمين عاشوا عصرهم (كالماوردي وابن جماعة وغيرهما) وتفاعلوا مع وقائعه واستلهموا أيضاً نموذجهم المثالي الذي شيدّوه ذهنياً في زمانهم.

لذلك تبقى مساحة واسعة من التباينات الفكرية والسياسية في الفضاء الإسلامي من مسألة الدولة وطبيعتها ومهامها ومن مسألة الديمقراطية والمواطنة والمجتمع المدني وما يتصل به من قضايا طرحتها الثورات العربية. ولعل من المفيد التمعّن بما آل إليه الاحتكاك الأول بين الفكر الديمقراطي والتجربة الأوروبية التي ألهمت الكثير من رواد الفكر الإسلامي ورموزه ونخبه مطلع القرن التاسع عشر عندما اتجهت أولى البعثات العربية النظامية إلى الدراسة في الغرب، وعادت إلى مجتمعاتها حاملة مفاهيم ومصطلحات جديدة إلى مجتمعات طرية. حينها قامت الدولة العثمانية نفسها بتأسيس برلمان منتخب ـ مجلس المبعوثان ـ ولم يلقَ هذا العمل الديمقراطي مقاومة تذكر من جانب العلماء ورموز الفكر الإسلامي إلى ما بعد سقوط الدولة العثمانية، حين أتت حقبة الاستعمار الأجنبي التي تحت وصايتها ورعايتها أقيمت أولى البرلمانات العربية، كما حدث في مصر ولبنان وسورية والعراق والجزائر والمغرب وغيرها؛ بل نذكر أن حسن البنا نفسه، رغم موقفه السلبي من الأحزاب، رأى أن النظام النيابي الدستوري، هو أقرب النظم السياسية إلى الإسلام، مع ذلك لم ينتج من هذا القبول بالنظام النيابي الدستوري والديمقراطي في تلك المرحلة المبكرة ـ على أهميته ـ أي تنظير فقهي واسع يقوم بـ «تأصيل» علاقة الديمقراطية بالإسلام.

لا ينفي هذا غياب الاستقطاب العلماني ـ الإسلامي الذي كان قائماً على الساحة السياسية والفكرية والذي بقي مهيمناً على مدار النصف الأول من القرن العشرين، والذي شهد بداياته في السجال بين أقطاب التيارين: الليبرالي العلماني من جهة، والإصلاحي الإسلامي من جهة أخرى؛ والذي كان يعكس نفسه من خلال الخطاب

الذي يعبر عن «أزمة الهوية» والمتمثلة بالانفتاح على الغرب ومحاكاة تجربته، أو التمسك بالمرجعية الدينية من دون انغلاق وتحجر، باعتبارها الحصن الحصين الحامي للهوية من التغريب والإلحاق. وقد كان تأسيس الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ أحد تجليات هذا الاستقطاب، كما كان أحد مغذياته يتمثل بالممارسات الاستعمارية للغرب، وبخاصة تلك التي تمثلت بنكبة فلسطين، والتي تركت جرحاً لم يندمل بعد في الوجدان العربي والإسلامي.

وإذا كان تعويل الخطاب الإصلاحي الإسلامي على الثورة الثقافية سبيلاً إلى النهضة، وكان الرهان على المجتمع ووعيه وإطلاق فاعلياته هو جوهر المشروع برمته، كان المشروع الإسلامي الصحوي ممثلاً في بداياته بحركة الإخوان المسلمين بزعامة مرشدها حسن البنا (تلميذ الإمام رشيد رضا)، لا يزال يعتبر، بكيفية ما، محاولة لاستئناف التعبير السياسي عن الفكرة الإصلاحية الإسلامية، إلا أن هذه المحاولة انتهت عملياً إلى مشروع حزبي، أحدث نوعاً من «القطيعة الفكرية» مع منطلقاتها وأهدافها الأولى، لتفتح الطريق بذلك أمام أطروحة صحوية سياسية سوف تشكل مقدمة لفكر «القطيعة الكاملة» مع الإصلاحيين الإسلاميين، التي قام بإنضاجها والتنظير لها الجيل الثاني للإخوان، في ما عرف بالمرحلة «القطبية»، على يد سيد قطب وشقيقه محمد، والمجموعة التي عملت على المزاوجة بين أفكار أبي الأعلى المودودي والإسلام السلفي التقليدي.

كانت مقالة «جاهلية القرن العشرين» و«الحاكمية الإلهية» ذروة التعبير عن هذه القطيعة، التي بعد أن أودت نهائياً بفكرة الدولة الوطنية والمدنية، ولّدت ثقافة التكفير والعنف واستخدام مفهوم الجهاد بشكل متعسف يخرج على منطوقه وسياقه القرآني. فقد تبلور في تلك المرحلة بنيان المنظومة العقدية للحركات والتنظيمات الإسلامية الحديثة التي تركزت على مقولتين مترابطتين في ما يتعلق بالدولة: **الأولى** اعتبرت فيها الشريعة وليس الأمة أساساً للمشروعية في المجتمع والدولة؛ **والثانية** قامت على ضرورة الدولة لكمال الدعوة والدين. وكان هذا الفهم يعني أن للدولة مهمة أساسية هي «تطبيق الشريعة» لتكملة الشروط الإيمانية باعتبارها قضية ملزمة ولأنها ذات أصل «إلهي». ففي خلاصة التحليل المودودي والقطبي تقوم الدولة الإسلامية عندما تصبح «الحاكمية لله» سواء كان الشعب مسلماً كله أو بعضه؛ والجديد في هذا أن المجتمع لا يعتبر مسلماً لأنه مكوّن من مسلمين، بل بمقدار خضوعه لـ «حاكمية الله» أي لحكم الشريعة. وهذا يعني

أن تطبيق الشريعة ونظام الحاكمية، هو «الفيصل» الذي يميز بين المجتمع «المسلم» و«الجاهلي» أو «الكافر»، بغض النظر عن الانتماء الديني للسكان، ولا فرق هنا إن كان المسلمون أقلية أو أغلبية.

الإشكالية الأولى التي أثارها هذا النموذج العقائدي أنه وضع الشريعة خارج الأمة ثم اعتبرها مصدر السلطة سالباً هذا الحق من الأمة بالكلية.

الإشكالية الثانية أنه يؤول إلى وضع الدين والشريعة والدعوة بيد السلطان والدولة بذريعة الحاجة إلى تطبيق الشريعة وإقامة «حكم الله» على الأرض، وهذا ما يفتح الباب أمام قيام السلطة الدينية الثيوقراطية ويمهد الطريق نحو توليد طبقة جديدة من المستبدين تحت عباءة الدين.

ذهب هذا المنطق في سياقه إلى توليد مفاهيم تحولت إلى خطاب جهادي معياري، قام بتوسيع «دار الحرب» لتشمل «دار الإسلام» بحجة شيوع الكفر ومفاهيم الجاهلية وغياب حكم الله، لذلك لم يكن مستغرباً أن ينأى بنفسه عن هذا المسار الكثير من الرموز الثقافية والقيادات الإسلامية، وبعضها كان جزءاً من حركة «الإخوان المسلمين» حينها، مفضلاً العودة إلى أفكار المؤسس حسن البنا، وبناء موقف نقدي من «الحالة القطبية» وما بعدها، بينما اختار بعضهم إعادة وصل ما انقطع من العلاقة بالفكرة الإصلاحية.

ترافق هذا مع صعود الخطاب القومي العربي، وهو صعود أعاق بلا شك المشروع الإسلامي الصحوي، وأجهض الكثير من أحلامه، ذلك أن الدولة العربية الرسمية، التي احتكم بعضها إلى ذلك الخطاب، وبعضها الآخر الذي لم يجد نفسه مضطراً إلى الاحتكام سوى إلى منطق الانقلاب والاستيلاء على السلطة بقوة العسكر أو القبائل والطوائف، كرست حياة سياسية فارغة من أي مضمون سياسي أو أخلاقي، وفاشلة إلى حد الإفلاس على المستوى التنموي والاجتماعي، ومدمرة إلى حد سحق كرامة الإنسان العربي على مستوى الحريات والعدالة الاجتماعية والمساواة بين المواطنين. وللأسف حمل وزر هذا الفشل التاريخي قوميون وليبراليون واشتراكيون، الأمر الذي ساهم في إمداد «المشروع الإسلامي» بعناصر جديدة يتغذى منها حيث يفشل الآخرون، ضاعف منها حين تكررت هزائم هذه الأنظمة في مواجهة العدو، وبخاصة حين ذهب بعضها إلى

التطبيع العلني أو «الضمني»، فيما انفرد بالمقاومة ضد العدو من يحمل «هوية إسلامية» وعجز الآخرون أيضاً.

وهكذا انفتحت الطرق أمام التيار الإسلامي الصاعد نحو تقديم نفسه كبديل، واكتسب الكثير من الجاذبية، وخصوصاً أن مهمته طيلة تلك الفترة اقتصرت على تبيان الأخطاء والنواقص، وفضح العجز البنيوي لخصومه. يمكن القول ـ بناء على هذه المقاربة ـ إن التأسيس التاريخي للحركة الإسلامية المعاصرة تنظيمياً بدأ متزامناً مع ولادة الإرهاصات الأولى للمشروع القومي العربي أواخر عشرينيات القرن الماضي، لكن الميلاد الحقيقي لـ «المشروع السياسي» الإسلامي المعاصر ـ في تقديري ـ يعود أولاً إلى اقترانه بتراجع الخطاب القومي العربي ، وإلى فشل مشاريع التحديث والتنمية العربية بكافة تجاربها وملامحها الأيديولوجية المختلفة ثانياً. من هنا نستطيع أن نفهم لماذا لم يؤدِ تراجع «الخطاب الأيديولوجي القومي العربي» إلى تدعيم منطق «الهوية الوطنية» و«الدولة المدنية» في الوطن العربي، لا بل استحضر خطاباً أيديولوجياً بديلاً، وواكب عودة الشعور الإسلامي ليكتسح الساحات من جديد كمركز ومنبع للشعور بالذاتية الحضارية التي تتجاوز الانتماء الوطني للدولة، شأنها بذلك شأن الأيديولوجيا القومية؛ هذه «الدولة» الوطنية التي بسبب هزالها وفشلها لا تزال تبدو بلا «هوية» وغير مقنعة كمصدر قيم وتنظيم للشعور الجمعي والولاء العام الجامع والموحِّد لمكونات الجماعة الوطنية، هذا فضلاً عن سمعتها كدولة «فاشلة».

إن تكيّف الإسلاميين في النظام الديمقراطي أولاً، ثم قيامهم بمهمة توطين الديمقراطية في صميم منظومة الفكر السياسي الإسلامي مسألة صعبة ولا تخلو من مخاطر وانزلاقات محتملة، إلا أنها، رغم ذلك، مسار ضروري ولا بديل منه بعد أن جربت خيارات مكلفة وفاشلة أخرى. ولعل حرص بعض الأنظمة العربية، بل أغلبيتها، على تعطيل الحياة السياسية وتعميق الفراغ السياسي وسعيها إلى إجهاض كل الشروط المساعدة على قيام بيئة سياسية صحية مساعدة على قيام حركات اجتماعية جديدة، تندرج ضمن رؤية تستهدف وضع مجتمعاتها والقوى الدولية معها أمام خيارين: إما القبول ببقائها والاستمرار في دعمها وغض الطرف عن طريقتها في ممارسة الحكم، وإما مواجهة «البديل الإسلامي». وهي «الفزاعة» التي بالغت تلك الأنظمة في توظيفها إثر انطلاق «الحرب على الإرهاب» مع حوادث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر،

والخلط المتعمد المترافق حينها بين الإسلام السياسي والإرهاب. لقد شجع خطاب «الإسلاموفوبيا» الذي انتشر في الغرب، وما ترافق وتلازم معه من ممارسات عدائية، تلك الأنظمة على إعطاء الأولوية للأمن من جهة، ودفع بشرائح واسعة من الإسلاميين نحو التشدد والدفاع عن الهوية من جهة أخرى، وهو منطق تفاوت في التعبير عن نفسه بوسائل وأساليب شتى.

لا شك في أن سعي الأنظمة نحو إلغاء معارضيها أو إضعافهم، وعدم تمكينهم من تأسيس أحزاب جماهيرية حقيقية قد ساعد كثيراً في إفراغ الساحة السياسية من حيويتها، وقلل من إمكانية ظهور بدائل سياسية ليبرالية أو يسارية أو وطنية مقنعة وذات مصداقية ووزن وفعالية، وهذا ما يزيد المخاوف لدى هؤلاء من احتمال تحقيق الإسلاميين لاكتساح واسع للسلطة في أي تنافس ديمقراطي مفتوح، وهو ما حدث فعلاً مع أول اختبار حقيقي بعد أول انتخابات تنافسية في مصر وتونس.

ولعل استقراء حال الإسلاميين بعد الثورات العربية يشي بعدد من المسائل الهامة؛ أولها ذلك الإقبال على التسيّس وتلك الرغبة المتنامية في أوساط التيارات الإسلامية على الاشتغال في السياسة، والتي عبّرت عن نفسها بظاهرة التوالد المستمر للأحزاب والتنظيمات الإسلامية المترافقة أيضاً مع الانشقاقات في صفوفها؛ وهي ظاهرة بقدر ما تعكس رغبة في محاولة الاستفادة من حالة الانفتاح والحريات التي نتجت من إسقاط الأنظمة القديمة، تعبّر في الوقت نفسه عن سعي إلى إنتاج نظام غير معادٍ لأفكارهم يعيد إنتاج ممارسات أنظمة سابقة بشعارات جديدة، لكنه في الوقت ذاته يتضمن طموحاً لا شك فيه، يتطلع نحو إعادة تشكيل «المجال العام» ورفع منسوب التديّن السياسي في مؤسساته العامة. هذا الواقع الجديد ساهم في تعميق حدّة الاستقطاب والانقسام الاجتماعي والسياسي، وأيقظ الهواجس والمخاوف لدى التيارات الأيديولوجية الليبرالية والعلمانية، وبخاصة أنه حدث مترافقاً مع محاولة التفرد بالسلطة كما هي «التهمة» الأساس، والتي تعني «الأخونة» أو «الأسلمة» أو «السلفنة» للدولة في الشعارات السياسية الشعبوية التي تغطي الصراع السياسي العنيف الدائر على السلطة بين مختلف التيارات السياسية والأيديولوجية.

كذلك كشفت الممارسات مدى انفصال الخطاب عن الواقع، الأمر الذي يتجلى بتراجع المقولات والشعارات الأثيرة في الخطاب الإسلامي الكلاسيكي بكل ما تحمله

تلك الشعارات من دلالات رمزية ورأسمال أيديولوجي وشحنات تعبوية قوية. فقد توارى شعار «الإسلام هو الحل» واختفى شعار «الدولة الإسلامية»، ويكاد موضوع «الخلافة» يصبح من الموضوعات المحظور تداولها، حتى إن الحديث عن «المشروع الإسلامي» لم يعد من مصطلحات المرحلة التي دخلوها من باب «مشروع النهضة» أو «مشروع العدالة» أو غيرها من العناوين التي قدموها في برامجهم مرفقة بعنوان آخر هو «الدولة المدنية» مضافاً إليه «المرجعية الإسلامية» في بعض الأحيان، هذا عدا بعض الشعارات التي تؤكد القبول بالمسار الديمقراطي والتعددية الحزبية وغيرها من المسائل.

لا يعني ذلك ذوبان المشروع الإسلامي واضمحلاله بقدر ما يعني تآكل الشحنة التعبوية له، والتي يحاول السلفيون تعويضها من خلال اللجوء المكثف إلى إثارة قضية «الهوية» وشعار «تطبيق الشريعة». بيد أن اللافت في المشهد العام أن تحوّل الخطاب الإسلامي نحو شعارات «مدنية» لم يصاحبه حراك ثقافي وفكري يواكب هذه التطورات السريعة في المشهد السياسي، حيث لا يزال هذا الخطاب في منظومته الرئيسة يخضع لمنطق «الدعوة» وما قبل «الثورة» وضروراتها من دون أن يرتقي إلى منطق السلطة والدولة وما بعد «الثورة» ومهامها ومستلزماتها وخطابها، فهو لا يزال يستبطن الرؤى التقليدية والتاريخية، ويعيد إنتاجها شكلانياً بلا أي اجتهادات عميقة وجادة. بل إن هذا الجمود الثقافي والفكري أحدث فجوة متنامية مع الخطاب السياسي، الذي غلب عليه «فقه الضرورة» أكثر مما غلب فقه «مقاصد الشريعة»؛ لذلك بدا إنتاجه سطحياً وهشاً، بقدر ما بدا مرحلياً وعابراً، لكونه لم يتأسس على «تأصيل» فقهي و«اجتهاد» تنظيري جاد في المسائل السياسية والاجتماعية المستجدة تعيد تجديد الخطاب السياسي الإسلامي. وبقدر ضخامة النقلة السياسية التي حققها الإسلاميون مع الثورات العربية والتغيرات التي طرأت على خطابهم السياسي، يمكن تلمس الفقر التنظيري والجمود الفكري والثقافي والاجتهادي الذي امتد ليشمل الرموز الفكرية الإسلامية المستقلة التي كانت رائدة في أسبقيتها الاجتهادية والتنويرية؛ بل إن المراقب ربما يجد انتكاسة مريعة في هذا المجال لما يجده من هيمنة مستجدة لرموز وشخصيات سلفية تحتل مساحات متزايدة على بعض الفضائيات تسهم في تسطيح الوعي وتنميطه.

لكن المشكلة لا تزال في أن بعض الإسلاميين ينظر إلى الديمقراطية باعتبارها مجرد شكل من أشكال إدارة الحكم، وأن أهميتها تقتصر على تنظيم الانتخابات وتوفير

آلية للتداول السلمي على السلطة. وفي تقديري هذا فهم قاصر ويحتاج إلى مراجعة جادة وعميقة، إذ إن المنطلق صحيح من حيث إن النظام الديمقراطي يوفر المرجعية الجامعة لاحتواء حالة التنازع بين الدولة والمجتمع، ويقدم أفضل وأرقى وسيلة تفكك حالة الانسداد السياسي التي تؤدي إليها الأنظمة الشمولية؛ لكن النظام الديمقراطي ليس شكلاً فارغاً إنما منظومة قيم يستمد منها قوته ومشروعيته واستمراريته. لذلك فإن الانخراط في صلبه يجب أن يستهدف مضمونه لا أن يتوقف عند «استثمار بعض أدواته» دونما التفاعل مع الفلسفة التي أنتجت هذه الأدوات، ومنها على سبيل المثال مسألة الدين والسياسة والعلاقة بينهما، وهي علاقة سببت ولا تزال سجالاً مزمناً.

إن إخضاع الدين لمقتضيات السياسة أو العكس، لا شك في أنه، يسبب إشكاليات عديدة، كما أن الفصل التام بينهما كما ينادي البعض شعار غير واقعي، فالسياسة لا يمكن أن تمد جذورها في المجتمع المدني إلا من خلال استلهام قيمه وتراثه وعقائده. وليس من الممكن تصور سياسة في مجتمع تتناقض مع ثقافته وعقائده وأخلاقياته. يعني هذا صعوبة الفصل الميكانيكي من جهة بين الحقلين، كما يعني عدم صوابية الدمج الاعتباطي من جهة أخرى. وهذا ما يفتح الطريق نحو موقف «تفاعلي» مغاير، يقوم على الاعتراف بتبادل التأثير من جهة و«التمييز» بين الحقلين من جهة أخرى، وهو تمييز يرتكز على «الطبيعة الوظيفية» لكل من الحقلين: العقيدة الدينية (دعوية) والفكر السياسي (سلطوية).

ذلك أن هدف السياسة الرئيسي ليس تغيير عقائد الناس وأفكارهم بل رعاية مصالحهم بالاستناد إلى الروح الثقافية والحضارية العامة التي تسود المجتمع. فالسياسة حين تقوم بالنشاط الدعائي الهادف إلى التعريف بالأفكار والبرامج، إنما تستهدف الحصول على رضى أغلبية أفراد المجتمع لكي تمتلك سلطة التغيير، ولن يتأتى لها ذلك إذا ما طرحت ما يخالف الروح العامة للمجتمع. وفي المقابل، فإن الدين يستهدف تغيير عقائد الناس، وتنمية وتعميق إيمانهم، وصياغة عقولهم وضمائرهم، وإعادة تشكيل وعيهم العقائدي والديني عن طريق الدعوة. وعدم استيعاب هذا التمييز بين الحقل «الديني» والحقل «السياسي» يساهم في تشويش العقل وإفقار الوعي الديمقراطي اللازم لإنتاج البرامج السياسية العملية. فمن المستحيل أن يبقى العمل السياسي «سياسياً محضاً» إذا نُظر إليه كوسيلة لتحقيق شيء آخر غير المصالح الحياتية البشرية للأفراد.

ففي اللحظة التي يتم فيها تسييس الدين تتحول السياسة إلى عمل مقدس مفرغ من طبيعته البشرية، ويصبح ممارسوه من المعصومين الذين لا يمكن إخضاعهم للمساءلة أو الحساب، وهذا يقود السياسة إلى مربع السلطة الدينية.

في المقابل، أثبتت الخبرة التاريخية أن الإسلام السياسي، شأنه بذلك شأن أي تيار أيديولوجي آخر، سوف يكون مطالباً منذ لحظة وصوله إلى السلطة بتقديم منجزات تؤمن حقوق ومطالب وحوائج الناس الفردية والاجتماعية. فالدولة مؤسسة عملية، وليست فكرة أو جهازاً عقائدياً، ولا يمكنها أن تكون مؤسسة وعظية أو يقتصر عملها على هذا الجانب، والذي إن قامت به بشكل أو بآخر، لن يحل مشاكل الفقر والظلم والتخلف الاجتماعي والاقتصادي، فالدولة أياً كانت الأيديولوجيا التي تحملها سوف تجد نفسها في مواجهة مع الشعب ما لم تحقق ما يؤمّن للناس العدل الاجتماعي والسياسي.

إن تجاوز التفكير الوظيفي أو الأداتي للديمقراطية واختزالها بإجراءات تقنية وانتخابات موسمية، بلا استلهام أو فهم المنظومة المنتجة لهذه الأدوات والتقنيات والدور المنوط بها، كقيم وأخلاقيات وثقافة، والتفاعل معها إيجابياً، إنما يفرّغ جزءاً كبيراً من جدية الحمولة الديمقراطية وأصالتها لدى الإسلاميين، ويضفي عليها الكثير من الشكلانية؛ وهذا ما يفرض المزيد من الجهود الفكرية والاجتهادية في هذا المجال؛ إذ لا يمكن تصور ديمقراطية بلا إيمان بالمساواة التامة بين المواطنين كافة، والإيمان بالفرد كقيمة مستقلة، من دون أن يعني ذلك السقوط في «الفردانية» أو إسقاط قيمة المجموعة، وإنما بما يعنيه من تعميق لقيمة الحريات العامة والخاصة الأساسية وحقوق الإنسان التي تشمل إلغاء كل الإجراءات أو المفاهيم والتشريعات التي تقصي المواطنين غير المسلمين أو المرأة أو تحد من حقوقهم المدنية أو السياسية أو تقوم بتهميشهم.

لقد ضيّع الإسلاميون وقتاً طويلاً في السعي إلى السلطة من خلال تسييس الدين، وها هم اليوم وصلوا إلى مبتغاهم في بعض البلدان العربية، ومن بينها مصر بموقعها ودورها وحجمها، لكن تركيزهم على السياسة والسلطة، طوال العهود السابقة، نتج منه ما بدا غياباً لنموذج «الدولة» في نتاجهم الفكري والثقافي. فالنص الحزبي الإسلامي أهمل الجوانب «التأسيسية» للعمل السياسي الكامنة في «المجتمع» نفسه الذي يضم «الفاعلين» الحقيقيين أصحاب المصلحة في صناعة الدولة، وبالتالي في حمايتها والدفاع

عنها أو في التغيير والتطوير والثورة عليها، وهؤلاء يطلبون من الدولة ما يتوقعونه من إنجازات تقع في دائرة المصالح التدبيرية في الدرجة الأولى.

مع ذلك، فثمة حقيقة ينبغي إدراكها بعمق بعد وصول الإسلاميين إلى السلطة واندراج شرائح واسعة منهم في منظومة الدولة مع الربيع العربي؛ وهي حقيقة سوسيولوجية صاغها كارل مانهايم في كتابه الشهير **الطوبى والأيديولوجيا**[٢] في ما يشبه القانون الذي أصبح يعتبر من الأدبيات الكلاسيكية في علم الاجتماع؛ اعتبر فيها أن منظومة الأفكار لا تبقى جامدة بل تشهد تبدلات في حركتها، فهي تتبلور كطوبى ومثاليات لكنها حال وصولها إلى السلطة تتحول إلى أدلجة كاملة بحكم الاصطدام بالواقع، وكلاهما يمثل وعياً مزيفاً سيبقى بعيداً من أن يترجم نفسه حرفياً في تجربة سياسية متحققة، فالفجوة بينهما واسعة، واجتياز المسافة بينها يغيّر في شكل ومضمون الأفكار، بل يفكك بنيتها كمنظومة معرفية، لذلك تنبثق أفكار مثالية جديدة وأيديولوجيات بديلة، تلك هي حركة الأفكار ومساراتها السوسيولوجية. وكم من مشهد تاريخي انتصرت فيه السياسة على الأيديولوجيا، وحطم فيه الواقع أحلام وطوباويات المثاليين. لقد هيمنت أيديولوجيا القومية العربية، وحكمت دولتين متجاورتين لأكثر من عقدين وما حققت من نموذجها «الوحدوي» إلا ما يعاكسه، بل آلت تجربتها إلى أسوأ أنواع الأنظمة المستبدة. وهو ما ينطبق على مشاريع أيديولوجية نجحت في الوصول إلى السلطة منذ الدعوة الوهابية في نجد إلى ولاية الفقيه في قم؛ وعلى مدى أوسع كيف تحولت فكرة «الحرية والمساواة» التي ألهمت الأمم والشعوب في التجربة الأوروبية إلى حقل منتج لأشد أنواع الاستعمار والعنصرية والنازية، والكلام إياه يمكن أن يقال عمّا آلت إليه الفكرة «الاشتراكية» كنموذج مثالي في التطبيق والتجربة.

إذا كانت السياسة «تروض» الأيديولوجيا وتدجّنها، والسلطة «تفككها» في أغلب الحالات، فإن هذا يعني أمرين: **الأول** يؤكد أن الحركات الإسلامية، كغيرها من التعبيرات السياسية المحافظة والمؤدلجة، يمكن إخراجها عن سياقها الأيديولوجي وترشيد سلوكها السياسي في ظل أنظمة ديمقراطية تقبل بإدماج المعارضة في صميم بنيتها. وهذا ما بينته تجارب سياسية كثيرة اختبرت فرضية «الدمج والاعتدال مقابل الإقصاء والتشدد»؛ **والثاني** يتمثل بأن الإسلاميين كما غيرهم قدموا الكثير من المثل

(٢) «Karl Mannheim: Ideology and Utopia,» Duke Sociologie University (Routledge) (1936), <http://www.soc.duke.edu/~jmoody77/TheoryNotes/manheim.pdf>.

والطوباويات وهم في المعارضة، وخسروا الكثير «طهرانيتهم» في اللحظة التي دخلوا فيها عالم السياسة والحكم. إذ إن الانخراط في تدبير الشأن العام يضعهم مباشرة في مواجهة حقائق الواقع وضرورات الإنجاز. والجمهور ينظر إلى المتنافسين في الحقل السياسي مع الوقت على قدم المساواة ويسقط عنهم الحصانة «الشرعية» التي طالما تمتعوا بها. وهذا ينطبق على غير الإسلاميين من أصحاب المشاريع الأيديولوجية أيضاً.

بين السياسة والأيديولوجيا والطوبى ثمة جسور تعبر عليها الأفكار، وقد كان هيغل صادماً في تعبيره عندما وصف «الفكرة» بأنها «تنحط» حينما تتحول إلى واقع. وليس معنى انحطاطها أن تصبح بلا مضمون أو وظيفة، بل أن تصبح قابلة للتطبيق والنقد والإغناء والتطوير في مساراتها التاريخية.

لذلك آن أوان التخلي عن أوهام الحتميات التاريخية، وقد قطع الإسلاميون شوطاً لا بأس به في هذا الطريق منذ انخراط شرائح متزايدة منهم في المسار الديمقراطي؛ إلا أن التحدي الحقيقي يتمثل بتطوير وإغناء هذا المسار.

لقد اختارت شرائح كبرى في صفوف الإسلاميين الالتزام بالمسار الديمقراطي والدولة المدنية، اعتماداً على الاحتكام إلى الناس في ظل التنافس مع الآخرين، وهو خيار ينبغي تكريسه والبناء عليه ليجيب عن أسئلة العصر ويقدم برامج حديثة للحكم يمكنها أن تكتسب الشرعية السياسية والمشروعية القانونية والشعبية، بما يؤهلها للخروج من دائرة التخلف المادي والفكري والعلمي الذي تعانيه مجتمعاتنا اليوم ويمكنها من وضع الاستراتيجيات والبرامج العملية بعيداً من المواعظ المثالية والنظرية، في هذا العالم الذي لا يعترف بالضعفاء، ولا يهتم كثيراً بالمُثل والأخلاقيات.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن عتيق، الشيخ حمد. **سبيل النجاة والفكاك** [كتاب إلكتروني].

ابن قيم الجوزية، عبد الله محمد بن أبي بكر. **أحكام أهل الذمة**. حققه وعلّق حواشيه صبحي الصالح. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٧. ٣ ج.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. الرياض: دار الريان للتراث، ١٤٠٨هـ/ [١٩٨٨م].

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **سنن أبي داود**. حقّق أصله وضبط غرائبه وعلّق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٠ ـ ١٩٥١. ٤ ج.

أبو رمان، محمد. **السلفيون والربيع العربي: سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣.

أبو زهرة، محمد. **تاريخ المذاهب الإسلامية**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٦.

ـــــــــ. **الوحدة الإسلامية**. بيروت: دار الرائد العربي، ٢٠٠٨.

أبو المجد، أحمد كمال. **حوار لا مواجهة: دراسات حول الإسلام والعصر**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢.

أبو يعلي الفراء، محمد بن الحسين. **الأحكام السلطانية**. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

إسلاميون وديموقراطيون: إشكاليات بناء تيار إسلامي ديمقراطي. تحرير عمرو الشوبكي. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ٢٠٠٤.

إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**. ترجمة عباس محمود. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٨٦.

إمام الحرمين الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **غياث الأمم في التياث الظلم**. الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. **كتاب التمهيد**. عني بتصحيحه ونشره رتشرد يوسف مكارثي. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٧. (منشورات جامعة الحكمة في بغداد. سلسلة علم الكلام؛ ١)

بشارة، عزمي. **في الثورة والقابلية للثورة**. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١١.

البشري، طارق. **بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦.

ـــــــ. **في المسألة الإسلامية المعاصرة: بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦.

بلحاج، علي. **فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام**. بيروت: دار العقاب، ١٩٩٤.

بلقزيز، عبد الإله. **الإسلام والسياسة: دور الحركات الإسلامية في صوغ المجال السياسي**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

البنا، حسن. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. بيروت: المؤسسة الإسلامية، ١٩٧٩.

بوطالب، محمد نجيب. **الأبعاد السياسية للظاهرة القبلية في المجتمعات العربية: مقاربة سوسيولوجية للثورتين التونسية والليبية**. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١١.

البوطي، محمد سعيد رمضان. **الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه وكيف نمارسه؟**. دمشق: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٣.

الترابي، حسن. **قضايا التجديد: نحو منهج أصولي**. الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٩٩٠.

ـــــــ. **قضايا الحرية والوحدة والديموقراطية: الدين والفن**. جدّة: الدار السعودية، ١٩٨٧.

ـــــــ [وآخرون]. **الإسلاميون والمسألة السياسية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٦)

ـــــــ [وآخرون]. **حوارات في الإسلام: الديموقراطية والدولة والغرب**. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٥.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر السعد. **شرح العقائد النسفية**.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨.

الجميل، سيّار . **العرب والأتراك: الانبعاث والتحديث من العثمنة إلى العلمنة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

حسن، عمار علي. **الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والأخوان المسلمين**. القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٦.

خفاجي، محمد عبد الرحمن. **الأزهر في ألف عام**. القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٩٥٥. ٣ ج.

الخميني، روح الله الموسوي. **الحكومة الإسلامية**. طهران: [د. ن.]، ١٩٧٩.

رحال، حسين. **إشكاليات التجدد: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة**. بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤.

الريّس، ضياء الدين. **الإسلام والخلافة في العصر الحديث**. القاهرة: دار التراث، ١٩٦٧.

الريسوني، أحمد. **الاجتهاد بين النص الواقع والمصلحة**. بيروت؛ دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠. (سلسلة حوارات لقرن جديد)

ـــــــ. **الشورى في معركة البناء**. عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دار الرازي، ٢٠٠٧.

زيدان، عبد الكريم. **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام**. ط ٢. بيروت: دار القدس؛ مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢.

سعد، حسين. **الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٥٢)

السقا، محمد الغزالي. **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**. دمشق: دار القلم، ١٩٩٦.

ـــــــ. **علل وأدوية**. ط ٢. دمشق: دار القلم، ١٩٨٨.

ـــــــ. **كيف نتعامل مع القرآن**. ط ٣. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢.

ـــــــ. **كيف نفهم الإسلام**. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٥٧.

ـــــــ. **هموم داعية**. دمشق: دار القلم، ١٩٨٥.

السنهوري، عبد الرزاق. **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب؛ مكتبة الأسرة، ٢٠٠٣.

السيد، رضوان. **سياسات الإسلام المعاصر**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

شلتوت، محمود. **الإسلام عقيدة وشريعة**. ط ١٥. القاهرة: دار الشروق، [د. ت.].

شمس الدين، محمد مهدي. **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩.

ـــــــ. **في الاجتماع السياسي: المجتمع السياسي الإسلامي محاولة تأصيل فقهي وتاريخي**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢.

ـــــــ. **المجتمع السياسي الإسلامي: محاولة تأصيل فقهي وتاريخي**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢.

ـــــــ. **مسائل حرجة في فقه المرأة: الستر والنظر**. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٤. ٤ ج.

شيرازي، أصغر. **السياسة والدولة في الجمهورية الإسلامية**. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٢.

عبد الرزاق، جعفر. **الدستور والبرلمان في الفكر السياسي الشيعي**. طهران: مؤسسة الأعراف للنشر، ٢٠٠٠.

عبد العظيم، حمدي عبد الرحمن [وآخرون]. **تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء**. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢. (سلسلة تصحيح المفاهيم)

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة لمحمد عبده**. تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢. ٣ ج.

العلياني، علي بن نفيع. **أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف الضالة فيه**. الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥.

عماد، عبد الغني. **حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥.

ـــــــ. الثقافة وتكنولوجيا الاتصال: التغيرات والتحولات في عصر العولمة والربيع العربي. بيروت: دار مجد، ٢٠١٢.

عمارة، محمد. الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١.

ـــــــ. معالم المنهج الإسلامي. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١.

العوا، محمد سليم. في أصول النظام الجنائي الإسلامي: دراسة مقارنة. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٩.

ـــــــ. في النظام السياسي في الإسلام. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦.

عودة، عبد القادر. الإسلام وأوضاعنا السياسية. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٥١.

ـــــــ. التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي. القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٥٩.

الغزالي، محمد. الإسلام والأوضاع الاقتصادية. ط ٣. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٢.

ـــــــ. الإسلام والمناهج الاشتراكية. ط ٣. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٤.

ـــــــ. التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام. ط ٣. القاهرة: دار الفكر الحديثة، ١٩٦٥.

ـــــــ. الغزو الثقافي يمتد في فراغنا. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٥.

الغنوشي، راشد. الحريات العامة في الدولة الإسلامية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

ـــــــ. حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي. القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣.

ـــــــ. مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني. الرباط: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، ١٩٩٩.

الفاسي، علال. النقد الذاتي. القاهرة: مطبعة الرسالة، ١٩٧٩.

القرضاوي، يوسف. ابن القرية والكتاب. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢.

ـــــــ. السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٨.

ـــــــ. غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

ـــــــ. من فقه الدولة في الإسلام. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٧.

قطب، سيد. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**. القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٨٩٢.

ـــــــ. **في ظلال القرآن**. ط ١٠. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢. ٣٠ ج، في ٦ مج.

ـــــــ. **معالم في الطريق**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨١.

ـــــــ. **معركة الإسلام الرأسمالية**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥.

ـــــــ. **نحو مجتمع إسلامي**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣.

ـــــــ. **هذا الدين**. القاهرة: مطبعة وهبة، ١٩٦٥.

الكواري، علي خليفة [وآخرون]. **الحركات الإسلامية والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة**. الكويت: دار قرطاس للنشر، ٢٠٠٠.

الكواكبي، عبد الرحمن. **الأعمال الكاملة للكواكبي**. إعداد وتحقيق محمد جمال طحان. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. (سلسلة التراث القومي)

كوثراني، وجيه. **الدولة والخلافة في الخطاب العربي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦.

ـــــــ. **مختارات سياسية من مجلة المنار**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

المبارك، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية**. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٠.

المجذوب، طلال. **إيران من الثورة الدستورية حتى الثورة الإسلامية، ١٩٠٦ ـ ١٩٧٩**. بيروت: دار ابن رشد، ١٩٨٠.

مجموعة من الباحثين. **الانتخابات البلدية في لبنان ١٩٩٨: مخاض الديمقراطية في بنى المجتمعات المحلية**. بيروت: المركز اللبناني للدراسات، ١٩٩٩.

المخزومي، محمد باشا. **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني**. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠.

المديني، توفيق [وآخرون]. **الربيع العربي... إلى أين؟: أفق جديد للتغيير الديمقراطي**. تحرير عبد الإله بلقزيز. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٦٣)

مسعد، نيفين. **صنع القرار في إيران والعلاقات العربية الإيرانية**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١.

معوض، جلال عبد الله. **صناعة القرار في تركيا والعلاقات العربية ـ التركية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

مكي، حسن. **الحركة الإسلامية في السودان**. الخرطوم: معهد البحوث الاجتماعية، ١٩٩٠.

المودودي، أبو الأعلى. **موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه**. القاهرة: دار المسلم، [د. ت.].

ــــــــ. **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**. دمشق: دار الفكر، ١٩٦٩.

النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. **روضة الطالبين**. دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٩١. ١٠ ج.

دوريات

أبو دوح، خالد كاظم. «قراءات في الحركات الاحتجاجية العربية (ملف): ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير في برَ مصر... محاولة للفهم السوسيولوجي.» **المستقبل العربي**: السنة ٣٤، العدد ٣٨٧، أيار/ مايو ٢٠١١.

تمام، حسام. «هل يعيد الشيخ أحمد الطيب زمن الأزهر الشريف.» **الدستور (القاهرة)**: ٢٧/ ٨/ ٢٠١٠.

الحسيني، محمد صادق. «صنع القرار في إيران وتركيبة النظام الإسلامي.» **شؤون الأوسط**: العدد ٥٤، آب/ أغسطس ١٩٩٦.

الخطيب، معتز. «القرضاوي مرجعاً: الفكرة والنشأة والمكونات.» **إسلامية المعرفة**: السنة ١٤، العدد ٥٣، ٢٠٠٨.

«د. عمرو الشوبكي يكتب: أردوغان علماني أم إسلامي.» **الوسط**: ١٨/ ٩/ ٢٠١١.

دادا، ألبر. «الانتفاضة العربية ومناقشة «النموذج التركي».» **رؤية تركية** (مركز الدراسات السياسية والاقتصادية (سنا) ـ القاهرة): صيف ٢٠١٢.

دبش، حمدي. ««المصري اليوم» تنشر تفاصيل برنامج حزب النور «السلفي».» **المصري اليوم**: ٣١/ ٥/ ٢٠١١.

السيد، رضوان. «الدين والدولة في الوطن العربي (الملف الأول): الدين والدولة في زمن الثورات: المنظور النهضوي ومطالبه.» **المستقبل العربي**: السنة ٣٥، العدد ٤٠٦، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢.

ـــــــ. «نظرة في شعارات تطبيق الشريعة وأصولها.» **الحوار**: السنة ٤، العدد ١٣، ١٩٨٩.

شمس الدين، محمد مهدي. «حوار حول الإسلام والعلمانية والشورى والديموقراطية والمجتمع المدني.» **منبر الحوار** (بيروت): السنة ٩، العدد ٣٤، ١٩٩٤.

ـــــــ. «المسيحية في المفهوم الثقافي الإسلامي المعاصر.» **السفير**: ٤/ ٦/ ٢٠٠٠.

عمارة، محمد. «هل يجوز الاجتهاد مع وجود النص؟.» **منبر الحوار**: السنة ٤، العدد ١٣، ربيع ١٩٨٩.

العناني، خليل. «التيارات الإسلامية في عصر الثورات العربية.» **السياسة الدولية**.

العوا، محمد سليم. «السنة التشريعية وغير التشريعية.» **المسلم المعاصر**: العدد ١، ١٩٧٤.

العواودة، محمد. «التباين حول مفهوم الدولة في مقالات الإسلاميين.» **المسبار**: السنة ٥٥، تموز/ يوليو ٢٠٠٠.

عيسى، محمد عبد الشفيع. «فروض نظرية على محك الخبرة الثورية الأخيرة في تونس ومصر.» **المستقبل العربي**: السنة ٣٣، العدد ٣٨٦، نيسان/ أبريل ٢٠٠٠.

الغنوشي، راشد. «الدين والدولة في الوطن العربي (الملف الأول): الدين والدولة في الأصول الإسلامية والاجتهاد المعاصر.» **المستقبل العربي**: السنة ٣٥، العدد ٤٠٦، كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٢.

المصري اليوم: ٨/ ٧/ ٢٠١٢، و٢/ ١٠/ ٢٠١٢.

المنطلق: العدد ١١٦، خريف ١٩٩٦.

ميليت (أنقرة): ٨/ ٨/ ٢٠١٠.

«وثيقة التمكين ونوايا الإخوان.» **المجلة**: ١٢ نيسان/ أبريل ٢٠١٠.

ندوات ومؤتمرات

الدين والدولة في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالتعاون مع المعهد السويدي بالإسكندرية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣.

المؤتمر الدولي الأول للوسطية في لبنان، الذي عُقِدَ في طرابلس ـ لبنان بين ١١ و١٣ نيسان/ أبريل ٢٠٠٨.

تقارير ومواقع إلكترونية

«آية الله منتظري.. الفقيه الأعلى.» فرانس ٢٤ ومونت كارلو الدولية: ٢١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٩، <http://www.france24.com/ar/20091221-montazeri-death-opposition-portrait-vice-imam-disengage>.

براون، ناثان ج. «الأزهر في حقبة ما بعد الثورة،» أوراق كارنيغي (مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، الشرق الأوسط): أيلول/ سبتمبر ٢٠١١، <http://carnegieendowment.org/files/al_azhar_arabic.pdf>.

«برنامج حزب حركة النهضة.» المصدر، <http://www.almasdar.tn/management/article-6151>.

«برنامج حزب الحرية والعدالة «حزب الإخوان المسلمون».» منتديات نافذة التوفيقية: ٧ نيسان/ أبريل ٢٠١١، <http://tawfwindow.montadalhilal.com/t55-topic>.

برهامي، ياسر. «المشاركة السياسية وموازين القوى.» موقع أنا المسلم الإلكتروني: ١٥ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠، <http://www.muslm.org/vb/showthread.php?404842>.

«بيان الدعوة السلفية حول معالجة الموقف الراهن.» موقع صوت السلف الإلكتروني: ١ شباط/ فبراير ٢٠١١، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5139>.

حسن، أحمد. «حزب النور السلفي في مهب الريح بعد الانشقاقات.» إيلاف: ٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٣.

حسنين، صبري. «تجاهل أردوغان «الخلافة» ودعوته للعلمانية يثيران غضب الإسلاميين.» إيلاف: ١٦ أيلول/ سبتمبر ٢٠١١، <http://www.elaph.com/Web/news/2011/9/683038.html?entry=articlemostvisitedtoday>.

«رد على المقالة التي نشرت في صحيفة «وقت».» المكتب الإعلامي لحزب التحرير: ١٧ شباط/ فبراير ٢٠٠٨، <http://www.hizb-ut-tahrir.info/arabic/index.php/spokemen/trkShow/2765>.

«عاموس جلعاد: سقوط «الأسد» سيعجل بنهاية إسرائيل على يد المسلمين.» منتديات روسيا اليوم: ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١، <http://arabic.rt.com/forum/showthread.php?t=133923>.

عبد اللطيف، أميمة. «السلفيون في مصر والسياسة.» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (الدوحة): ٢٦ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١.

عبد المنعم، شيماء. «لماذا فتح الإخوان المسلمون النار على قنبلة أردوغان العلمانية.» شبكة الرصد الإخباري: ٢١ أيلول/ سبتمبر ٢٠١١، <http://www.coptreal.com/wshowsubject.aspx?sid=53067>

علاني، أعلية. «مستقبل الإسلام بتونس بعد عام من حكم النهضة.» معهد العربية للدراسات والتدريب (العربية نت): ١٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢، <http://www.alarabiya.net/articles/2012/11/18/250333.html>.

الغزاوي، وجدي بن حمزة. «الملف العلمي للأحداث الراهنة: الولاء والبراء: تعريف وبيان.» المنبر، <http://www.alminbar.net/malafilmy/walaa/malaf1.htm>.

الغنوشي، راشد. «قراءة خاصة في تجربة حزب العدالة والتنمية التركي.» موقع التواصل الاجتماعي فيس بوك، <http://ar-ar.facebook.com/notes/>.

القرضاوي، يوسف. «الإخوان والأقليات الدينية.» إخوان ويكي، <http://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%d8%a7%d9%84%d8%a5%d8%ae%d9%88%d8%a7%d9%86_%d9%88%d8%a7%d9%84%d8%a3%d9%82%d9%84%d9%8a%d8%a7%d8%aa_%d8%a7%d9%84%d8%af%d9%8a%d9%86%d9%8a%d8%a9>.

«مرسي: العدوان الإسرائيلي على غزة لا يمكن أن نقبله.» مصراوي.كوم: ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٢، <http://www.masrawy.com/news/mideast/afp/2012/november/15/20739325.aspx>.

منتدى الوسطية للفكر والثقافة، <http://wasatyea.org>.

الموقع الإلكتروني لصحيفة المصريون، <http://www.almesryoon.com/news.aspx?id=45381>.

موقع أنا سلفي الإلكتروني، <http://www.anasalafy.com/>.

٢ ـ الأجنبية

Books

Guenena, Nemat. *The Jihad: An Islamic Alternative in Egypt*. Cairo: American University in Cairo Press, 1986. (Cairo Papers on Social Science: v. 9, Monograph: 2)

Hiro, Dilip. *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. New York: Routledge, 1989.

Hourani, Albert. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1991.

Johansen, Julian. *Sufism and Islamic Reform in Egypt: The Battle for Islamic Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Kepel, Gilles. *Jihad: Expansion et decline de l'islamism*. Paris: Gallimard, 2000.

Kramer, Martin. *Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1996.

Wiktorowicz, Quintan (ed.). *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana University Press, 2004. (Indiana Series in Middle East Studies)

Periodicals

Lewis, Bernard. «Islam and Liberlal Democracy.» *The Atlantic*: February 1993.

Voll, John and John Esposito. «Islam Democratic Essence.» *Middle East Quarterly*: September 1994.

Reports and Websites

«Karl Mannheim: Ideology and Utopia.» Duke Sociologie University (Routledge): 1936, <http://www.soc.duke.edu/~jmoody77/TheoryNotes/manheim.pdf>.

«Max Weber: Basic Terms (The Fundamental Concepts of Sociology): Definitions of Sociology and Social Action.» The Society for Social Research, <http://ssr1.uchicago.edu/prelims/theory/weber.html>.

فهرس

- خ -

ـ د ـ

- ر -

- ز -

- س -

- غ -

- ف -

- ق -

- ك -